

Een erfenis zonder testament

Twee feministische lezingen van Hannah Arendt

Cris van der Hoek

*'To be so at one with one's own destiny
that no one will be able to tell the dancer
from the dance.'* (1)

In het Hannah Arendt-nummer van *De Groene Amsterdammer* verbaast Martin van Amerongen zich erover dat Arendt niet tot 'de pilaarheiligen van de vrouwenbeweging' behoort, daarmee suggererend dat haar werk in feministische kring niet of slechts in negatieve zin gereciperd zou zijn. (2) Afgezien van deze onjuiste suggestie past de term 'voorbeeld' beter in Arendts vocabulaire dan 'pilaarheilige'; een voorbeeld waarmee men in feministische kring zou kunnen streven naar de bijval van anderen. Bijval is Arendt vanuit deze hoek wel degelijk ten deel gevallen, ondermeer omdat ze politiek wil losmaken van haar bureaucratische, instrumentele karakter. Ze kreeg ook kritiek omdat een structurele aandacht voor seksongelijkheid in haar werk ontbreekt.

Arendt zelf stond ambivalent tegenover het feminisme van haar tijd. Haar kritiek op de toenmalige vrouwenbeweging is vergelijkbaar met haar kritiek op het nationalistische zionisme. Netzomin als het zionisme moet het vrouwenvraagstuk worden losgemaakt van andere politieke vraagstukken; de vrouwenbeweging moet concrete politieke doelen nastreven in samenhang met die van andere politieke groepen. Door haar biografe Elisabeth Young-Bruehl wordt Arendt op het punt van de verhouding tussen de sexen afgeschilderd als enigszins burgerlijk en conventioneel. Arendt illustreert haar centrale notie van pluraliteit met het voorbeeld van het scheppingsverhaal van man en vrouw. Met betrekking tot de vrouwenbeweging vraagt ze zich af: 'wat verliezen we als we winnen?' (3) Dit kan inderdaad als conventioneel worden beschouwd, maar ook als een impliciete kritiek op het feminisme als louter emancipatie-streven.

In dit artikel zal ik de wijze bespreken waarop twee feministische denkers, Seyla Benhabib en Francoise Collin, gebruik maken van Arendts werk. Benhabib vertrekt vanuit de kritische theorie van Habermas, en Collin vanuit de hedendaagse Franse filosofie. Beiden proberen met behulp van Arendt antwoord te vinden op voor de feministische filosofie relevante vragen, die betrekking hebben op de fun-

1 H. Arendt, 'Isak Dinesen' in: *Men in Dark Times*. New York 1968, p. 104.

2 *De Groene Amsterdammer*, nr. 18, 29 april 1992.

3 E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For the Love of the World*. New Haven 1982.

dering en legitimering van feministisch handelen en oordelen. Een belangrijke vraag in de hedendaagse feministische filosofie is: hoe kan men zich in het handelen en oordelen rekenschap geven van de ander/het andere, zonder dit te reduceren tot het zelf/hetzelfde? Hoe kan men aan heteronomie een plaats geven zonder terug te vallen in strategieën van beheersing/toeëigening, maar ook zonder de eigen autonomie op te geven? De feministische filosofie bekritiseert meer of minder radicaal een autonomie die gebaseerd is op de reductie van het andere, het verschillende, tot het zelfde of tot het 'andere van het zelfde'.

In het volgende zal ik allereerst enkele aspecten van de complexiteit van Arendts opvattingen over handelen en oordelen bespreken. Vervolgens ga ik in op de wijze waarop Arendt het verschil denkt tussen vrijheid en bevrijding, en tenslotte zal ik Arendts opvattingen confronteren met de Arendt-interpretaties van Benhabib en Collin. Ik wil daarbij laten zien hoe beiden Arendts complexiteit uit het oog verliezen.

Handelen en oordelen

In Arendts opvatting van het handelen spelen de begrippen nataliteit en pluraliteit een cruciale rol. Ze zijn van grote betekenis voor Arendts poging om het politieke handelen te redden van de door haar gesignaleerde degradatie van dit handelen tot een vorm van maken, tot louter een middel voor een doel. Hierbij wordt de praktijk gereduceerd tot de verwerkelijking van een theorie.

In *The Human Condition* omschrijft Arendt handelen als: 'De effectuering van de menselijke conditie der *nataliteit*'. (4) Met het begrip nataliteit geeft Arendt een politiek-filosofische uitwerking van het feit dat elke geboorte een uniek, nieuw begin inhoudt. Nataliteit verwijst enerzijds naar het gegeven, naar de acceptatie van - zelfs dankbaarheid voor - dat wat gegeven is, bijvoorbeeld het vrouw of jood zijn. (5) Anderzijds heeft nataliteit betrekking op iemands volstrekt unieke verschijning aan de ander. Het aan elkaar verschijnen berust op een 'beginnen'. De mogelijkheid om te handelen correspondeert met de mogelijkheid om iets nieuws te beginnen, of sterker nog, het handelen is iets nieuws beginnen.

Het spreken, dat onverbrekkelijk verbonden is met het handelen omschrijft Arendt als 'de effectuering van de menselijke conditie der *pluraliteit*'. Pluraliteit draagt het karakter van 'gelijkheid en distinctie'. (HC p. 175) Als mensen niet gelijk waren zouden ze elkaar niet kunnen verstaan en als ze niet verschillend waren zouden ze het spreken niet nodig hebben. Mensen zijn gelijk voorzover ze zich in hun uniciteit kunnen laten zien en horen.

Voorzover handelen leidt tot de vestiging en instandhouding van politieke gemeenschappen is het voorwaarde voor de herinnering en de geschiedenis. Het vormt het domein van de mens die aan anderen verschijnt in de openbare sfeer - 'de plaats der ontmoeting'- en in zijn woorden en daden onthult 'wie' hij is. Met

4 H. Arendt, *The Human Condition*. Chicago 1958, p. 178. (Voortaan afgekort als HC.)

5 H. Arendt, 'Letter to Gershom Scholem' in: *The Jew as Pariah*. (Ed. R. Feldman) New York 1978, pp. 240-51.

andere woorden: in het handelen manifesteert zich de onherleidbare verschijning van 'wie' men is. Deze overstijgt altijd de identiteit van 'wat' men is: het geheel van eigenschappen, opleidingen, etcetera. Het 'wie' men is blijft altijd ongrijpbaar voor de persoon zelf 'gelijk de daïmon die in de Griekse godenleer ieder mens zijn hele leven als een schaduw begeleidt, slechts zichtbaar voor hen die hij ontmoet.' (HC p. 179) Men weet dus van te voren nooit 'wie' men onthult. Het spreken is dan ook niet louter een communicatiemiddel, beheerst door de sprekers. Men is niet de auteur, de maker van, maar de acteur in het eigen levensverhaal. Bovendien:

"Zodra we willen zeggen wie iemand is, laten de woorden zelf, die we moeten gebruiken, ons zeggen wat iemand is. (...) De onmogelijkheid de levende essentie van een persoon (...) in woorden te vangen (drukt) in hoge mate haar stempel op het hele domein van de menselijke aangelegenheden.(...) Want de manifestatie van het wie heeft veel weg van de orakels der oudheid, die volgens Heraklitos noch onthullen, noch verbergen, maar onmiskenbare tekenen geven." (HC p.181/182)

Handelen wordt gekenmerkt door vrijheid voorzover dit handelen, anders dan het 'toeëigenende' maken, altijd ook doelen en motieven overstijgt, dat wil zeggen spontaan, toevallig en onvoorspelbaar is. Het handelen moet worden begrepen als act zonder precedent, als een evenement.

De publieke ruimte die ontstaat in het handelen, wordt idealiter gekenmerkt door een 'act and speak in concert'. Dit 'act and speak in concert' wordt door Arendt omschreven als macht. Deze macht houdt de openbare ruimte in stand en is voor Arendt doel in zichzelf. Dit in tegenstelling tot geweld, dat instrumenteel van aard is. De publieke sfeer is de voorwaarde voor het ontstaan van een 'gemeenschappelijke wereld'. Als voorbeeld voor dit laatste verwijst Arendt in eerste instantie naar de Griekse polis. In de polis worden meningen, die uitdrukking zijn van 'wat mij toeschijnt', uitgewisseld met die van anderen. Het is ook de plaats waar men zich 'in felle wedijver' van anderen kan onderscheiden. (HC p. 47,197)

In *Between Past and Future* heeft Arendt dit uitwisselen van opinies uitgewerkt als een vorm van oordelen met behulp van Kants notie van de 'erweiterte Denkungsart'. Deze 'erweiterte Denkungsart' is voor Kant een maxime van de *sensus communis*, die hij in de *Kritik der Urteilskraft* relateert aan het esthetisch oordeelsvermogen. Hierbij speelt de 'Einbildungskraft' een grote rol. Het verstand staat hier namelijk in dienst van de 'Einbildungskraft' in plaats van andersom, zoals bij een kennisoordeel. Bij deze 'enlarged mentality', door Arendt ook omschreven als het 'representatieve denken', gaat het om de uitbreiding van de eigen visie met die van de ander, het zich verplaatsen in het standpunt van de ander. De macht van het oordeel berust op de potentiële overeenstemming met anderen. (6)

Anders dan Kant zelf benadrukt Arendt de politieke en ethische implicaties van dit representatieve denken. Ze vergelijkt politiek en kunst met elkaar: zowel voor

6 H. Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York 1961, p. 220. (Voortaan afgekort als BPF.)

de waardering van kunst als in de politiek is een zekere afstand nodig, een 'interesseloses Wohlgefallen'. In de publieke sfeer gaat het namelijk niet om nut en eigenbelangen zoals in de privésfeer, maar om het 'gezamenlijk gericht zijn op de wereld'. Het verband tussen politieke oordelen en smaakoordelen is dat beide persuasief zijn, men dingt naar de bijval van anderen. Het gaat hierbij niet om 'kennis of waarheid, maar veeleer om oordeel en beslissing'. (BPF p. 223) In de politiek als terrein waarop de pluraliteit gestalte krijgt kan het niet gaan om het vinden van de waarheid - daar is er immers maar één van -, maar gaat het veeleer om het tot stand brengen van zin.

Arendts opvatting van handelen vertoont mijns inziens een meervoudige structuur. Enerzijds beschouwt Arendt het handelen als een 'act and speak in concert', waarbij het gaat om een uitwisseling van opinies in de sfeer van het representatieve denken. Anderzijds moet elke handeling op grond van haar nataliteitskarakter ook worden opgevat als een unieke gebeurtenis, die niet herleidbaar is tot welke keten van oorzaak en gevolg dan ook. Men dient zich rekenschap te geven van de volstrekte uniciteit ervan. Dit is wellicht de reden dat Arendt de sfeer van het handelen ook in agonistische termen omschrijft als een strijdtoneel, waarin men dingt naar de bijval van anderen. Het representatieve denken schiet vanuit dit perspectief altijd tekort in het bereiken van feitelijke overeenstemming.

Deze meervoudigheid lijkt op een contradictie, ware het niet dat het begrip contradictie traditioneel een negatieve betekenis heeft. Arendt zelf beoordeelt contradicties niet negatief, getuige ondermeer haar waardering voor Lessing die 'het principe van non-contradictie opofferde aan zijn partij-kiezen voor de wereld' en aan het 'Selbstdenken'. (7)

Ook Arendts opvatting over oordelen vertoont in samenhang met bovenstaande een meervoudige structuur. Enerzijds is het oordelen verbonden met het representatieve denken en gericht op de gemeenschappelijke vaststelling van bepaalde doelen (op grond waarvan een handeling wordt gewild) of van de geldigheid van bepaalde waarden. Anderzijds - met name in Arendts latere werk - kan het oordelen eigenlijk pas achteraf plaatsvinden vanwege het vrijheidskarakter, dat wil zeggen de onvoorspelbaarheid, de spontaniteit van het handelen. Het politieke handelen wordt door de toeschouwer achteraf vertaald in verhalen. Deze kunnen ons verzoenen met het onbeheersbare, het toevallige door hier een zin aan te geven. Meermaals citeert Arendt in dit verband Isak Dinesen: 'Alle smarten zijn te dragen wanneer men ze verwerkt in een verhaal of er een verhaal van maakt.' Het is de politieke functie van de literaire of historische verhalenverteller te leren de dingen te accepteren zoals ze zijn. Deze verhalen kunnen als voorbeeld dienen waarmee men streeft naar de bijval van anderen. (onder andere BPF p.247, 269)

Met haar accent op nataliteit en pluraliteit wil Arendt recht doen aan verschillen. Narrativiteit, het vertellen van verhalen, speelt dan ook een cruciale rol in haar werk. Immers, in verhalen blijft het evenementele karakter van gebeurtenissen en actoren beter bewaard dan in theoretische verhandelingen, waarin vaak causale verbanden worden gelegd en waarin het onbekende wordt herleid tot het bekende.

7 H. Arendt, 'On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing' in: *Men in Dark Times*. a.w., p. 8.

De hier geschetste meervoudigheid in Arendts opvattingen over handelen en oordelen zijn een gevolg van de wijze waarop Arendt zich rekenschap geeft van het andere dat niet te herleiden is tot het zelfde. Dit laatste kan nog worden verduidelijkt aan de hand van haar onderscheid tussen vrijheid en bevrijding.

Vrijheid en bevrijding

Arendts onderscheid tussen vrijheid en bevrijding komt grotendeels overeen met haar in feministische kring gewraakte onderscheid tussen het politieke en het sociale: Arendt wil in principe sociale behoeften en belangen van het politieke domein uitsluiten. Ze schetst een negatief beeld van de opkomst van het sociale in de moderne tijd. Volgens haar brengt de vermaatschappelijking van de samenleving met zich mee dat allerlei activiteiten en problemen uit 'het schemer van de huiselijke beslotenheid' in de publieke sfeer treden. (HC)

Het sociale is voor Arendt niet slechts een gebied tussen het private en het publieke in. Zowel de privésfeer als de openbare sfeer verliezen door de opkomst van het sociale hun 'oorspronkelijke' betekenis. Het zich gedragen als economische producenten of consumenten komt in de plaats van het handelen. De privésfeer biedt geen enkele bescherming, geen schuilplaats meer. Het sociale is de sfeer van het geunificeerde 'men'.

Critici van Arendt wijzen er terecht op dat de opkomst van het sociale ook vergezeld ging van de emancipatie van bepaalde groepen en van hun deelname aan het openbare leven. Arendt ontkent evenwel niet de relevantie van sociale kwesties. In *On Revolution* schrijft ze: 'Het is waar dat vrijheid slechts diegenen ten deel valt wier behoeften zijn vervuld, maar het is ook waar dat vrijheid ontsnapt aan degenen die alleen voor hun verlangens leven.' (8) Het politieke is voor Arendt de sfeer van de vrijheid, immers, de sfeer die het instrumentele overstijgt en ruimte biedt aan het onverwachte. De sociale sfeer, waarin men is gericht op belangen en behoeften vormt het domein van bevrijding. Het eenzijdig gericht zijn op bevrijding brengt voor Arendt het gevaar met zich mee dat het in de politieke sfeer kan leiden tot vormen van terreur. Het legitimeren van macht vanuit behoeften ontkent in wezen vrijheid en pluraliteit.

Bevrijding is weliswaar voorwaarde voor vrijheid, maar tussen beide bestaat een kloof. Vrijheid is niet zonder meer resultaat van bevrijding, van emancipatie, maar vrijheid betreft 'de vestiging van het nieuwe'. (OR) (9) Politieke actie, opgevat als vestiging van het nieuwe, als evenement, dient voor Arendt de fundering en legitimering in zichzelf te vinden. Men moet vertrouwen op de performatieve kracht van de eigen actie. Zo citeert Arendt meermalen Jeffersons uitspraak: 'Wij houden deze waarheden voor zelf-evident', met het accent op het 'wij houden'.

8 H. Arendt, *On Revolution*. New York 1963, p. 139. (Voortaan afgekort als OR.)

9 Deze gedachte wordt ook verwoord in: H. Arendt, *The Life of the Mind II. Willing*. New York 1978 (Voortaan afgekort als LOM II. Het eerste deel: *Thinking* is afgekort als LOM I. De paginanummers verwijzen naar de Duitse editie, Serie Piper 1989.) Dit nieuwe begin is geen bruut feit, maar draagt haar eigen beginsel in zich, t.w. 'wederzijdse belofte en onderling overleg'.

Het politieke handelen verliest zijn evenementele karakter wanneer het wordt herleid tot iets wat eraan voorafgaat. De vrijheid is een afgrond, want een handeling kan alleen vrij worden genoemd als ze door niets voorafgaands beïnvloed of veroorzaakt is. Elke rechtvaardiging achteraf herleidt de handeling tot een vervolg op iets anders en ontkent de ervaring van vrijheid en het nieuwe. (LOM II p. 200)

Toch is een rechtvaardiging nodig. Arendt wijst ook hier op de betekenis van verhalen als voorbeeldverhalen waarop men zich bij de legitimatie van politieke acties beroept. De vaders van de Amerikaanse revolutie deden een beroep op het verhaal over de vestiging van Rome, en tijdens de vestiging van Rome deed men een beroep op het verhaal over Troje. Deze verhalen fungeren als een brug over de kloof die het nieuwe als spontaan evenement scheidt van het voorafgaande.

Arendt heeft een radicale opvatting van vrijheid, voorzover ze vrijheid niet in verband brengt met autonomie, opgevat als zelfbepaling van de wil. Waar ze vrijheid wel aan de wil relateert wordt deze wil in een polemie met Kant opgevat als het orgaan van vrije spontaniteit, als een 'coup d'état', autonoom ten opzichte van verstand en verlangen. (LOM I p. 209) Voor Arendt is vrijheid zowel noodlot als kans. Door de verhalen blijft de ervaring van deze niet fundeerbare vrijheid 'als een verloren naamloze schat' in de herinnering bewaard. Door deze verhalen kan het verleden worden opgevat als 'een erfenis zonder testament', dat wil zeggen als een verzameling brokstukken zonder vast recept hoe deze geïnterpreteerd dienen te worden. (BPF p.5) Ook Arendts eigen werk kan worden begrepen als een erfenis zonder testament. Het vormt een belangrijke inspiratie voor het denken van Seyla Benhabib en Françoise Collin.

Het representatieve denken

Benhabib grijpt terug op Arendts notie van het representatieve denken, omdat dit haar de mogelijkheid biedt zich rekenschap te geven van de ander als een concrete ander. Benhabib geeft hiermee een feministische kritiek op de Diskurs-ethiek van Habermas, een voorstel tot verandering waardoor recht wordt gedaan aan de ervaringen van vrouwen. In de relatie van het zelf tot de ander staat in Habermas' Diskurs-ethiek het standpunt van de gegeneraliseerde ander centraal. In de uitwisseling van perspectieven moet worden geabstraheerd van de concrete context van de ander, waarbij formele gelijkheid en wederkerigheid zijn verondersteld. Dit universalistische perspectief brengt de uitwissing van verschillen met zich mee.

Benhabib wil zich rekenschap geven van de ander als belichaamd individu met een concrete geschiedenis, identiteit en emotionele constitutie. Onderlinge verschillen sluiten elkaar niet uit, worden niet genegeerd, maar vullen elkaar aan. Ze wil hiermee meer recht doen aan een werkelijke pluraliteit. In het representatieve denken wordt geprobeerd de wereld te zien zoals deze zich aan de ander voordoet; de eigen visie wordt zodanig uitgebreid dat het mogelijk is het gezichtspunt van de ander daarbij te betrekken. Het representatieve denken is als procedure 'de uitoefening van de omkeerbaarheid van perspectieven'. (10)

10 S. Benhabib, 'In the Shadow of Aristotle and Hegel. Communicative Ethics and Current

Benhabib probeert aldus een brug te slaan tussen het abstracte, universalistische model van morele conversatie en het oordelen in concrete contexten. Ze wenst vast te houden aan een universalistische morele theorie die ons in staat stelt 'de waardigheid van de gegeneraliseerde ander te herkennen via de erkenning van de morele identiteit van de concrete ander'. (11) Evenals Arendt benadrukt Benhabib het verschil tussen representatief denken en empathie. Beiden wijzen het laatste af, omdat empathie juist de afstand tussen het zelf en de ander te niet doet, waardoor de ander als concrete ander juist weer verdwijnt. Het gaat in deze relatie tussen het zelf en de ander wel degelijk ook om een confrontatie en een strijd om erkenning.

Niettemin wijst Benhabib de agonistische kant van Arendt sterk af. De agonistische visie op openbare ruimte - door Benhabib opgevat als een letterlijke ruimte waarin een politieke elite wedijvert, waarin onderlinge competitie centraal staat - is volgens haar beperkt bruikbaar voor analyse en evaluatie van politieke discussies, voor de wijze waarop ethische en politieke beslissingen worden gelegitimeerd. Benhabib onderschrijft daarentegen wat zij noemt het associatie-model van Arendt. Volgens het associatie-model ontstaat de openbare ruimte wanneer mensen met elkaar samenwerken. Hierbij gaat het niet om de inhoud, alswel om de procedure, namelijk die van het representatieve denken, volgens welke een publieke discussie gevoerd wordt. (12)

Eveneens bekritiseert Benhabib Arendts onderscheid tussen het sociale en het politieke. Er kan namelijk vanuit het procedurele model van het representatieve denken geen agenda zijn die al van te voren bepaalt wat onderwerp van openbare discussie kan zijn en wat niet. Het kan niet al van tevoren vaststaan wat tot het sociale of tot het politieke behoort. Evenals Nancy Fraser legt Benhabib het accent op de dialoog over behoefteninterpretaties. Een discussie over de interpretaties van behoeften heeft een politiek karakter. In politieke discussies kunnen interpretaties van behoeften en belangen worden geherformuleerd. (13)

Voor Benhabib gaat het in de discussies om een proces waarin universeel respect en omkeerbaarheid noodzakelijk zijn, wil de morele conversatie gaande blijven. Het accent ligt hierbij niet zozeer op de rationele overeenstemming - ook emotionele en affectieve aspecten spelen een rol - en op het resultaat, maar 'op het handhaven van deze normatieve praktijken en morele relaties waarin beredeneerde overeenstemming kan gedijen als een 'way of life'. (14) Het gaat om een proces van wederzijds begrip.

Het is dan ook voor Benhabib ten onrechte dat Arendt zelf het oordelen wel als een politieke, maar niet ook als een morele faculteit begrijpt. Arendt veronachtzaamt daarmee 'de normatieve principes, die belichaamd schijnen te zijn in de

Controversies in Practical Philosophy' in: *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge 1992, p. 54.

11 S. Benhabib, 'The Generalized and the Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory' in: *Situating the Self*. a.w., p. 164.

12 S. Benhabib, 'Modellen van publieke ruimte' in: Th. Kuipers (red.), *Filosofen in aktie*. Groningen 1992, p. 166.

13 Zie N. Fraser, 'Women, Welfare and the Politics of Need Interpretation' in: *Hypatia* nr.1 1987.

14 S. Benhabib, 'In the Shadow of Aristotle and Hegel' in: *Situating the Self*. a.w., p. 38.

fundamentele concepten van haar politieke theorie'. (15) Voor Arendt evenwel is de sfeer van het morele te zeer verbonden met het toepassen van algemene regels op bijzondere gevallen. In *The Human Condition* schrijft ze:

"Anders dan menselijk gedrag dat beoordeeld wordt volgens morele maatstaven waarbij rekening gehouden wordt met motieven en gevolgen, kan het handelen alleen beoordeeld worden volgens het criterium van grootsheid, omdat het de beperkingen van het algemeen aanvaarde doorbreekt en het domein betreedt van het buitengewone, omdat alles wat is uniek en sui generis is."
(HC p. 205)

Arendt wenst te voorkomen dat het bijzondere te gemakkelijk onder een algemene regel wordt geschaard. Hierin ligt voor haar de aantrekkingskracht van Kants reflexieve smaakoordeel, waarbij het gaat om een oordeel over het singuliere waarbij het predikaat niet al vooraf als algemeen begrip gegeven is, maar nog gevonden moet worden. Dit heeft voor Arendt niet alleen een politieke, maar ook een ethische dimensie.

Anders dan Benhabib doet in haar afwijzing van de agonistische Arendt, kan grootsheid worden begrepen als uitdrukking van nataliteit en pluraliteit. Met andere woorden, het gaat om een ervaring die de dimensie van het sociale, het gedrag overstijgt. Deze grootsheid zou dan ook kunnen worden begrepen als de uitdrukking voor het 'wie' men is als datgene wat niet gerepresenteerd kan worden.

Benhabib moet, in haar poging greep te houden op het proces waarlangs het wederzijdse begrip ontstaat, Arendts veel radicalere notie van pluraliteit en nataliteit negeren. Waar Benhabib wenst vast te houden aan universele normatieve principes in dienst van een 'ethisch cognitivisme', geeft Arendt zich meer dan Benhabib rekenschap van het spontane, evenementele. Benhabibs morele conversatie vereist zelfkennis en kennis van jezelf zoals de ander je ziet, wat bij Arendt in de sfeer van het politieke niet echt mogelijk lijkt. Ook het begrip 'coherentie' krijgt bij Benhabib veel nadruk. Een coherent zelf is iemand die erin slaagt alle verhalen van zichzelf en van anderen over zichzelf te integreren. Het 'wie' iemand is, wordt, aldus Benhabib, geconstitueerd door een coherent verhaal en kan blijkbaar als zodanig worden onthuld. (16) Maar het 'wie' van Benhabib lijkt zo meer op het 'wat' van Arendt: het evenementele, niet-representeerbare krijgt weinig plaats. Benhabib geeft zich te weinig rekenschap van het feit dat het coherente verhaal pas achteraf mogelijk is; nooit op het moment zelf. Het coherente verhaal is slechts mogelijk tegen 'de prijs van het leven zelf'. (HC p.169, 193) Meer dan Arendt ziet Benhabib het zelf toch als geunificeerd subject van het levensverhaal. Ze geeft zich mijns inziens uiteindelijk te weinig rekenschap van het andere, het verschillende dat niet herleidbaar is tot het zelf, hetzelfde. Voor mij blijft Benhabibs combinatie van de gegeneraliseerde ander en de concrete ander problematisch. In hoeverre zijn verschillende posities überhaupt uitwisselbaar? In hoeverre gaat

15 S. Benhabib, 'Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought' in: *Situating the Self*. a.w., p. 141.

16 S. Benhabib, *Situating the Self*. a.w., bijvoorbeeld pp. 127, 198.

het proces van wederzijds begrip gepaard met een reductie van verschillen, een toeëigening, wanneer men het evenementele karakter van deze verschillen niet in overweging neemt?

Het representatieve denken veronderstelt in Kants visie de universaliseerbaarheid van het smaakoordeel. Deze aanspraak op algemeenheid is geworteld in de regulatieve ideeën van de rede. Bij Kant is het representatieve denken dan ook gericht op het je verplaatsen in de positie van *ieder* ander. (17) Arendt schort de vraag naar de universaliseerbaarheid op, als ze zegt: 'Uiteindelijk blijkt onze beslissing omtrent goed en fout afhankelijk te zijn van onze keuze van het gezelschap waarmee we ons leven willen doorbrengen. En dit gezelschap wordt gekozen middels het denken in voorbeelden.' (18) In hoeverre de juiste voorbeelden tot stand komen via representatief denken of via het streven naar bijval blijft onduidelijk.

Benhabib leest Arendt mijns inziens te letterlijk wanneer ze bijvoorbeeld schrijft: 'Arendts agonistische model stemt niet overeen met de sociologische werkelijkheid van de moderniteit (...) en is niet verenigbaar met de emancipatoire aspiraties van bijvoorbeeld de vrouwenbeweging.' (19) Ze heeft geen oog heeft voor Arendts retoriek. Arendt verdedigt niet alleen het belang van storytelling, ook haar eigen werk kan worden begrepen als een vorm van verhalen vertellen. In haar verhalen put ze uit verschillende bronnen - geschiedenis, filosofie, literatuur. Het gaat haar hierbij niet om de historische waarheid of theoretische juistheid, maar om wat deze verhalen als voorbeelden te denken geven; niet om wat ze representeren, maar om wat ze evoceren. Dat hierbij sprake is van overdrijving ontkent Arendt niet. In een brief aan Jaspers schrijft ze: 'Overdrijven natuurlijk. Zinsverbanden zijn anders nauwelijks voor te stellen. Ze overdrijven ook weer niet; sie präparieren nur heraus. Denken overdrijft trouwens altijd.' (20)

Vergeleken bij Arendt is Benhabib idealistisch voorzover ze het evenementele karakter van gebeurtenissen te weinig onderkent. Het is mijns inziens beter te erkennen dat het representatieve model tekort kan schieten en dat het agonistische model heel realistisch kan zijn. (21)

Het exemplarisch smaakoordeel

Bij Benhabib staat het representatieve denken sterk in het teken van emancipatie,

17 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*. (1790) Philosophische Bibliothek. Hamburg 1974, p. 144.

18 'Some questions of moral philosophy' (H.A. Papers, Lib. of Congress), geciteerd door R. Beiner in zijn 'Interpretative Essay' in: H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago 1982, p. 113. (Voortaan afgekort als KL.)

19 S. Benhabib, 'Models of Public Space. Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas' in: *Situating the Self*. a.w., p. 113.

20 Geciteerd in: B. Prins, *Op de bres voor vrijheid en democratie*. Amsterdam 1990, p. 22.

21 Baukje Prins vraagt zich in een commentaar op Benhabib mijns inziens terecht af of we soms, bijvoorbeeld bij een controversieel onderwerp als pornografie niet meer gebaat zijn bij een agonistisch model van publieke ruimte, een theater 'waarin elke acteur de aandacht probeert te trekken door een meer onthullend verhaal te vertellen dan de anderen'. Prins, 'Toegankelijk maken of waar maken' in: *Filosofen in actie*. a.w., p. 179 e.v.

het streven naar autonomie. Een autonomie waarbij, meer dan bij het kantiaanse autonomiebegrip, rekenschap gegeven wordt van het lichamelijke en van de concrete, verschillende ander, zonder zichzelf te verliezen.

Françoise Collin neemt in haar Arendtinterpretatie een veel radicalere positie in dan Benhabib waar het gaat om de erkenning van het andere, het verschillende. In haar werk vinden we de invloed terug van Blanchot en Levinas. Een belangrijk thema in hun werk is de ontmoeting met de ander, waarin de principiële vreemdheid van de ander centraal staat. Voor Collin valt het verschil tussen de geslachten weliswaar niet te ontkennen, maar het is onmogelijk om degenen die het verschil vormen te identificeren of te definiëren. Ze verzet zich tegen een feministische politiek die al van tevoren het doel definieert dat bereikt moet worden. (22)

Vanuit dit perspectief legt Collin sterk de nadruk op Arendts begrip nataliteit. Anders dan Lyotard die in Arendts opvatting van de mens als nieuw begin een te humanistisch mensbeeld ziet, benadrukt Collin de conditie van de nataliteit, omdat deze de mogelijkheid biedt om gebeurtenissen op te vatten als onherleidbare evenementen. (23) Ze ziet nataliteit als een modaliteit van Levinas' begrip alteriteit; deze alteriteit sluit vergelijking uit, ze betreft een niet-reduceerbare vreemdheid, een niet-reduceerbaar verschil, dat weerstand biedt aan toeëigening. De erkenning van vreemdheid is als het ware de garantie voor respect.

Arendts noties van nataliteit en pluraliteit leiden volgens Collin tot een specifieke opvatting van subjectiviteit. Een opvatting die het midden houdt tussen het moderne subjectbegrip met zijn accent op maakbaarheid en beheersbaarheid en de postmoderne (pseudo)verdwijning van het subject. Arendts aandacht voor het begrip acteur, *persona*, als de persoon die verschijnt in de publieke sfeer is hierbij voor Collin belangrijk. 'Persona' verwijst oorspronkelijk naar het masker dat door de acteurs op het toneel in de klassieke oudheid werd gedragen. Dit verbergt of vervangt het gezicht van de acteur, maar laat wel de eigen stem doorklinken. Dit masker is voorwaarde voor het spreken en het verschijnen en geeft het verschil aan tussen de mens als 'natuurlijk' individu en zijn rol als burger. Achter het masker bevindt zich in de openbare sfeer niet nog een waar zelf. Het gaat hier niet om een subject in de zin van auteur, maar in de zin van acteur.

Collin legt een link tussen deze specifieke subjectpositie en het bewustzijn van de uitgeslotene, dat gekenmerkt wordt door het besef van vreemdheid. De uitgeslotene neemt de positie van de ander in en ervaart zichzelf niet als subject in de zin van auteur, oorsprong. Het bewustzijn van de uitgeslotene is oorspronkelijk een meervoudig bewustzijn, niet alleen vanwege de ervaring niet met zichzelf samen te vallen, maar ook vanwege zijn bastaard-zijn, waardoor hij noodzakelijk een polyglot is. Collin verbindt dit bewustzijn van de uitgeslotene, evenals Arendt, met de

22 Zie ondermeer: H. v.d. Waal/J. Hermsen, 'Ik ben een vrouw, maar 'ik' is geen vrouw. Een gesprek met Françoise Collin over het denken van Maurice Blanchot en Hannah Arendt in relatie tot het feminisme' in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* nr. 1 1990, pp. 18-31.

23 Zie: J.F. Lyotard, 'Le survivant' en F. Collin, 'N'Etre'. Beide in: *Ontologie et Politique. Hannah Arendt. Tierce Litterales II* Parijs 1989. De titel 'N'Etre' is een woordspeling op 'naitre' (gebooren worden), het nieuwe dat in het spreken en handelen verschijnt en niet verwijst naar een voorafgegeven zijn.

'conditie van de paria'. (24) De notie van de paria speelt een belangrijke rol in het denken van Arendt.

In haar biografie over de joodse Rahel Varnhagen schetst Arendt Rahels ontwikkeling tot een 'zelfbewuste paria', die daarmee zowel de positie van paria als die van parvenu achter zich laat. De sociale outcast positie van de paria is de positie van de joden na de Verlichting, omdat ze niet werkelijk waren geaccepteerd. De parvenu is de geassimileerde jood die zijn oorsprong meent te kunnen verloochenen. Tegenover de oppositie van paria en parvenu stelt Arendt de notie van de bewuste paria, over wie ze schrijft: 'Deze moedige geesten probeerden van de emancipatie van de joden datgene te maken wat het werkelijk behoorde te zijn: de toelating van de joden als joden tot de gelederen van de mensheid.' (25) De bewuste paria is een constante rebel en in tegenstelling tot de paria en de parvenu is zij wel een politieke categorie.

Collin heeft een parallel getrokken tussen de positie van de jood als paria en die van de vrouw als paria. Arendts ambivalentie jegens de vrouwenbeweging kan in verband worden gebracht met een emancipatiestreven dat lijkt op de assimilatie van de jood als parvenu. Ondanks de integratie blijft de jood of de vrouw als paria voor Collin gekenmerkt door een zekere mate van vreemdheid, distantie; hun identiteit wordt in de distantie steeds opgeschort. Ook Arendt zelf wijst meermalen op de marginale positie als de beste positie om te kunnen oordelen op een niet vanzelfsprekende, niet automatische wijze. Voor Collin is de paria vooral de niet-assimileerbare, de niet-reduceerbare, wiens vreemdheid weerstand biedt aan de anonimiteit van het sociale. Arendts accent op het 'wie' en op de paria hebben dezelfde inzet: 'Ze vormen een obstakel voor een dictatuur van het ene'. (26) Collins opvatting is verwant aan die van Lyotard, voor wie Arendts - incidentele - opmerking dat de joden zich slechts kunnen assimileren door zich aan het antisemitisme te assimileren, getuigt van een besef van radikale differentie. (27)

Collin benadrukt Arendts aandacht voor het onverwachte, ondefinieerbare, niet-reduceerbare, haar begrip van nataliteit als respect voor de radikale alteriteit van de ander als kritiek op elke vorm van totaliserend denken. Het begrip gelijkheid heeft voor Collin slechts zin als de wederzijdse erkenning van de niet-reduceerbare alteriteit, van het feit dat de ander in zijn verschijning altijd ontsnapt. Gelijkheid in de politiek is pas mogelijk als de vrouw als ander tot de polis kan toetreden, in haar verschijning als 'wie'. Hierbij gaat het niet om definities van het vrouwelijke, maar om de pluraliteit van de dialoog, waarin men de eigen positie op het spel durft te zetten en men de 'particulariteit van het eigen woord op zich neemt (...) zonder zich van haar meester te maken door haar te vatten in algemene begrippen'. (28)

Dit betekent dat ook mannen zich haars inziens moeten herkennen in een

24 F. Collin, 'Du privé et du public', in: *Les Cahiers du Grif*. nr. 33 Brussel 1986, p. 59.

25 H. Arendt, *The Jew as Pariah*. a.w., p. 68.

26 F. Collin, *Du privé et du public*. a.w., p. 6.

27 J.F. Lyotard, *Heidegger en de Joden*. Kampen 1990, p. 45.

28 F. Collin, 'Het poëtische en het politieke. Van Maurice Blanchot naar Hannah Arendt' in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*. nr. 1 1990, p. 35. Oorspr. 'Poétique et politique' in: *Le Cahier du College International de Philosophie* nr. 5 1988.

situatie van alteriteit. Tussen mannen en vrouwen bestaat een 'onoverkomelijke vreemdheid', hetgeen door Collin in verband wordt gebracht met Lyotards notie van 'le différend', het geschil. Hierbij gaat het om een geschil dat eigenlijk nog niet onder woorden gebracht kan worden. Deze alteriteit bestaat voor Collin niet zonder geweld: 'De schone harmonie van de taal is verbroken'. (29) Het seksverschil is niet representeerbaar als feit of idee, maar het is een praxis, een handelen, dat wil zeggen het in werking stellen van een 'différend'.

In tegenstelling tot Benhabib oordeelt Collin positiever over de agonistische Arendt. Ze interpreteert nataliteit en pluraliteit veel radikaler. Collin legt het accent niet op het representatieve denken, maar op Arendts verwijzingen naar het exemplarische karakter van het smaakoordeel.

In de *Kant Lectures* geeft Arendt zich rekenschap van de vraag hoe in het reflexieve smaakoordeel het bijzondere met het algemene kan worden verbonden, zodanig dat het singuliere in zijn particulariteit bewaard blijft. Ze beroept zich daartoe op de exemplarische geldigheid van het smaakoordeel. Het voorbeeld is 'het bijzondere dat juist in zijn bijzonderheid het algemene onthult dat niet op een andere manier gedefinieerd zou kunnen worden.' (KL p.226) (30) Dit impliceert volgens Collin, dat slechts de waarheid van het bijzondere bestaat en dat de taal slechts waar is in de taalhandeling.

Arendt wijst in de laatste regels op een tegenspraak in Kants denken tussen de idee van vooruitgang en dat van de menselijke waardigheid; het laatste houdt in dat elk mens in zijn particulariteit de mensheid in het algemeen weerspiegelt, maar zonder welke vergelijking dan ook. Arendt heeft deze tegenspraak mijns inziens niet echt (meer) opgelost. Collin lijkt dat wel te doen als ze schrijft: 'Voor Arendt biedt het kunstwerk evenals een menselijk wezen weerstand aan zijn inschrijving in een geheel.' (31) De politieke ruimte zou eigenlijk moeten worden begrepen als een gemeenschap van uitzonderingen. De grote verdienste van Arendt voor Collin is dat het haar zou gaan om het evenement en niet om de representatie. Dit komt ook tot uiting in Arendts afwijzing van een politiek, die in plaats van op een directe politieke participatie, berust op een systeem van vertegenwoordiging, van representatie.

Weliswaar geeft Arendt zich er rekenschap van dat elke representatie op een zekere toeëigening berust, niettemin benadrukt ze ook het verzoenende aspect hiervan en de politieke impact van deze verzoening. Het lijkt er op dat Collin Arendts politieke oordeel veel eenduidiger dan Arendt zelf wil denken als een 'zuiver' smaakoordeel, en niet als een 'geïntellectualiseerd' smaakoordeel, waarin ook kennis van en ideeën over het beoordeelde een rol spelen. Waar Arendt in het oordelen ondermeer de (potentiële) overeenstemming met de ander benadrukt, legt

29 F. Collin, 'Le condition natale' in: *Égalité et différence des sexes*, in: *Cahiers de l'Acfas*. Montreal 1986, p. 53. Collin verwijst m.n. naar Lyotard, *Le Différend*. Parijs 1983, p. 29.

30 De *Kant Lectures* bevatten materiaal dat wellicht zou zijn verwerkt in het derde deel van *The Life of the Mind*. Het eerste deel gaat over het denken, het tweede over de wil en het derde deel zou gaan over het oordelen. Arendt overleed toen ze hieraan wilde beginnen. Zie ook de appendix bij LOM.

31 F. Collin, 'N'Être', a.w., p. 138. Er kan vanuit dit perspectief zelfs geen sprake meer zijn van zoiets als kunstgeschiedenis, aldus Collin.

Collin het accent op het besef van wederzijdse vreemdheid.

Ook Collin gaat hier mijns inziens voorbij aan een belangrijke vraag. In de politiek gaat het om het gesprek waarin de vele stemmen niet tot één stem te herleiden zijn. Maar deze kunnen toch ook niet zoals in de esthetische ervaring alleen getuigen van een onoverwinnelijke andersheid? Collin plaatst in haar interpretatie van Arendt het politieke en de kunst wel heel dicht bij elkaar. Beide vereisen volgens Collin een bepaalde houding die weerstand biedt aan elke verleiding tot totaliserende uitspraken, maar voor Collin lijkt elke vorm van consensus al bijna verdacht.

Waar Benhabib zich te weinig rekenschap geeft van het andere/verschillende als anders/verschillend, benadrukt Collin te sterk de permanente vreemdheid van het zelf en de ander, die ook in het spreken niet wordt opgeheven. Nataliteit verwijst bij Arendt niet alleen naar het evenementele, maar ook naar wat (cultureel-maatschappelijk) *gegeven* is. Dit laatste raakt bij Collin geheel op de achtergrond. Het permanente besef nooit samen te kunnen/mogen vallen met zichzelf - ook niet achteraf - lijkt me een onmogelijke opgave. Een miskenning van de behoefte tot verzoening. Het is ook een onwenselijke opgave, omdat men zich in de publieke sfeer altijd doelen stelt, moet stellen. De overeenstemming die men zoekt te bereiken, de beslissing die men neemt is uiteraard, ook bij Arendt, een overeenstemming, een beslissing met betrekking tot iets. De verzoening via bepaalde verhalen is hierbij cruciaal.

Zowel Benhabib als Collin negeren de complexiteit, bepaalde spanningen in Arendts werk. Ze lezen Arendts werk eigenlijk als een erfenis mét een testament, dat wil zeggen ze lezen het elk vanuit hun eigen filosofische achtergrond. De actualiteit van Arendts erfenis ligt volgens mij niet zozeer in de mate waarin de spanningen in haar werk worden opgelost, maar juist in wat deze te denken geven.

The dancer and the dance

Zowel Collin als Benhabib streven naar autonomie en de erkenning van heteronomie. Beiden erkennen een tragisch conflict tussen beide, maar in hun uitwerking hiervan blijkt dat nauwelijks. Benhabib keert zich fel tegen de in het postmodernisme verkondigde dood van het subject in haar strenge vorm, waarbij feministisch handelen wordt opgevat als een 'doing without the doer', waarbij de 'doer' geheel in de vertogen zou zijn opgenomen. (32) Het feit dat het subject door taal wordt geconstitueerd laat de vraag naar de mogelijkheid van de vele variaties (bijvoorbeeld in genderperformances) onverlet. Benhabib wenst voor deze variaties wel een verklaring op grond van meer interdisciplinair wetenschappelijk onderzoek.

Voor Arendt zou een antwoord op deze vraag ook verwijzen naar de niet fundeerbare vrijheid: de spontaniteit, het toevallige, dat verloren gaat wanneer er een verklaring voor gegeven wordt. Pas achteraf kan men zich hiermee verzoenen, zo-

32 S. Benhabib, 'Feminism and the Question of Postmodernism' in: *Situating the Self*. a.w., p. 215.

danig dat het tot 'destiny' wordt en er inderdaad geen onderscheid tussen de 'doer and the deed', ofwel 'the dancer and the dance' te maken is. Benhabib wenst beide zodanig uit elkaar te houden, dat de dans uitdrukking is van een voorafgegeven danser die ernaar streeft de dans te beheersen.

Collin staat positiever tegenover 'de dood van het subject', dat wil zeggen van een subject dat gericht is op beheersing, autonomie en daarbij de heteronomie negeert dan wel poogt te onderdrukken. Wil men 'de dood van dit subject' effectueren, dan zal men recht moeten doen aan de acteurs van het woord, waarbij het subject constant van zijn stuk wordt gebracht door zijn/haar onderworpenheid aan het gesprek. (33) Het is juist de onbepaaldheid van de dialoog waarin de acteurs in woord en daad verschijnen, die beschermt tegen de metafysische verleiding van het subject tot overeenstemming met zichzelf. Hier vallen de danser en de dans dus samen in die zin dat de dans iets laat gebeuren, waardoor ook de danser zelf overrompeld wordt.

Waar bij Benhabib het tragische verdwijnt onder het streven naar autonomie, verdwijnt dit bij Collin onder de affirmatie van heteronomie. Arendt erkent volgens mij de tragische dimensie van dit conflict wel: ze verdedigt het representatieve denken en ze erkent van het evenementele dat zich hieraan onttrekt en wellicht in literaire verhalen van zich kan doen spreken.

Benhabib legt vanuit haar feministische positie het accent op het eerste. Ze maakt hierbij geen onderscheid tussen bevrijding en vrijheid, omdat voor haar vrijheid, als de keuzemogelijkheid om bepaalde waarden al dan niet te onderschrijven, resultaat is van bevrijding. Collin legt het accent op het tweede, vanuit het idee dat het feminisme te vaak 'de vrijheid in de bevrijding' vergeten is; dat wil zeggen men begrijpt zichzelf teveel vanuit de situatie waarvan men zich wil bevrijden. (34)

Het is de verdienste van Benhabib en Collin dat ze het werk van Arendt elk op eigen wijze vruchtbaar hebben gemaakt voor de feministische filosofie. Maar gezien de vragen en kanttekeningen die bij hun reducties van de complexiteit in Arendts werk gesteld kunnen worden, is Arendts 'Selbstdenken' daarmee niet uitputtend in overweging genomen.

33 F. Collin, 'Praxis de la Différence', in: *Les Cahiers du Grif* no. 46 1992, p. 136.

34 Interview met Collin in: *T.v.V.* a.w. p. 25.