



Proef ingediend met het oog op het behalen
van de graad van Master in de Wijsbegeerte en Moraalwetenschappen

TOTALITARISME IN DE MODERNE WERELD

Hannah Arendt en Zygmunt Bauman

ACHILLES VAN GESTEL
2021-2022

Promotoren: prof. dr. Marc Van den Bossche
Letteren en Wijsbegeerte

TOTALITARIANISM IN THE MODERN WORLD

Hannah Arendt and Zygmunt Bauman

ACHILLES VAN GESTEL

2021-2022

Keywords: totalitarianism; modernity; Arendt; Bauman; bureaucratie; politics; holocaust

trefwoorden: totalitarisme; moderniteit; Arendt; Bauman; bureaucratie; politiek; holocaust

Supervisor: prof. dr. Marc Van den Bossche
Arts and Philosophy

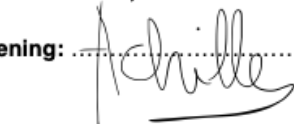
VERKLARING VAN AUTHENTICITEIT

De ondertekende verklaring van authenticiteit is een integrale component van het geschreven werk (Bachelorproef of Masterproef) dat wordt ingediend door de student.

Met mijn handtekening verklaar ik dat:

- ik de enige auteur ben van het ingesloten geschreven werk¹;
- ik dit werk in eigen woorden heb geschreven;
- ik geen plagiaat heb gepleegd zoals gedefinieerd in artikel 118 van het Onderwijs- en Examenreglement van de VUB; waarbij de meest voorkomende vormen van plagiaat zijn (niet-limitatieve lijst):
 - aard 1: tekst overnemen van andere auteurs, weliswaar met bronvermelding maar zonder gebruik van aanhalingstekens waar het om een letterlijke overname gaat;
 - aard 2: tekstfragmenten overnemen van andere auteurs, al dan niet letterlijk, zonder bronvermelding;
 - aard 3: verwijzen naar primair bronmateriaal waar de tekst en bronvermelding al dan niet letterlijk wordt overgenomen uit niet-vermelde secundaire bronnen;
 - aard 4: tekstfragmenten overnemen van andere auteurs, al dan niet met bronvermelding, met geringe en/of misleidende tekstaanpassingen.
- ik in de tekst en in de referentielijst volledig heb gerefereerd naar alle internetbronnen, gepubliceerde of ongepubliceerde teksten die ik heb gebruikt of waaruit ik heb geciteerd;
- ik duidelijk alle tekst heb aangeduid die letterlijk is geciteerd;
- ik alle methoden, data en procedures waarheidsgetrouw heb gedocumenteerd;
- ik geen data heb gemanipuleerd;
- ik alle personen en organisaties heb vermeld die dit werk hebben gefaciliteerd, dus alle ingediende werk ter evaluatie is mijn eigen werk dat zonder hulp werd uitgevoerd tenzij uitdrukkelijk anders vermeld;
- dit werk noch een deel van dit werk werd ingediend aan een andere instelling, universiteit of programma;
- ik op de hoogte ben dat dit werk zal gescreend worden op plagiaat;
- ik alle origineel onderzoeksmateriaal onmiddellijk zal indienen op het Decanaat wanneer hierom wordt gevraagd;
- ik op de hoogte ben dat het mijn verantwoordelijkheid is om na te gaan dat ik word opgeroepen voor een hoorzitting en tijdens de periode van hoorzittingen beschikbaar te zijn;
- ik kennis genomen heb van artikel 118 van het Onderwijs- en Examenreglement van de VUB omtrent onregelmatigheden en dat ik op de hoogte ben van de disciplinaire sancties;
- de afgedrukte kopie die ik indiende identiek is aan de digitale kopie die ik oplaadde op Turnitin.

Student familienaam, voornaam: Van Gestel, Achilles Datum: 4/08/2022

Handtekening: 

¹ Voor groepswerken zijn de namen van alle auteurs verplicht. Hun handtekeningen staan collectief borg voor de volledige inhoud van het geschreven werk.

Inhoudsopgave

Abstract	5
1. Inleiding	6
2. Hannah Arendt	8
2.1. <i>Introductie</i>	8
2.2. <i>Totalitarisme</i>	11
2.2.1. Drie misverstanden	11
2.2.2. Kenmerken totalitaire staat	13
2.2.3. De organisatorische factoren en het onderhouden van de macht	22
2.2.4. De kampen, logisch redeneren en de verlatenheid	28
2.3. <i>Samenvatting</i>	32
3. Zygmunt Bauman	33
3.1. <i>Introductie</i>	33
3.2. <i>Moderniteit en de Holocaust</i>	35
3.2.1. Tekortkomingen bestaand sociologisch onderzoek	35
3.2.2. Antisemitisme	37
3.2.3. De normale, unieke moderniteit en haar bureaucratische karakter	45
3.2.4. Theorieën van de moraliteit	51
3.3. <i>Samenvatting</i>	57
4. Slot	58
4.1. <i>Eichmann in Jeruzalem</i>	58
4.2. <i>De menselijke conditie</i>	64
4.3. <i>Moderniteit en ambivalentie</i>	73
4.4. <i>Verschillen tussen Bauman en Arendt</i>	78
4.5. <i>Hedendaagse relevantie</i>	80
Conclusie	83
Nawoord	85
Geraadpleegde bronnen	86
Noten	87

Abstract

Dit werk bespreekt verschillende theorieën die betrekking hebben op totalitaire en moderne fenomenen zoals beschreven door Hannah Arendt en Zygmunt Bauman. De werken *The Origins of Totalitarianism* en *Modernity and the Holocaust* staan daarbij centraal. Ik tracht hiermee van beide werken een overzicht te geven door ze in detail te bespreken. Er wordt ook aandacht besteed aan andere relevante bronnen zoals *Eichmann in Jerusalem*, *De Menselijk Conditie* en *Modernity and Ambivalence*. Doorheen het werk komen een aantal gelijkenissen en verschillen tussen de twee auteurs naar boven die al dan niet expliciet vermeld worden. Er zal ook een introductie te vinden zijn van een aantal hedendaagse denkers die verder op de problematiek zijn ingegaan.

1. Inleiding

De keuze voor Arendt en Bauman komt voort uit hedendaagse politieke problematieken. Na een korte introductie in het denken van Hannah Arendt tijdens het vorige academiejaar, viel me op dat veel van haar vaststellingen ook vandaag nog relevant zijn. Over de hele wereld zijn er regimes die op de grens van een totalitaire staat balanceren, sommige zijn regelrecht totalitair en passen dezelfde principes toe als Nazi-Duitsland (strafkampen, genocides, ...). Ook het moderne bureaucratische overheidssysteem is vandaag actueler dan ooit. Om dit beter te begrijpen was een politiek filosofische analyse een goed beginpunt. Die vond ik bij Arendt en Bauman. Dit werk zal een overzicht bieden van beide denkers. Een actuele toepassing vereist een genuanceerde en vooral academisch gefundeerde benadering die eerder van politicologische aard is. Om die reden zal er geen grondige actuele toepassing geformuleerd worden. Echter maak ik daartoe wel een opening in de conclusie, waarin een beknopte samenvatting wordt geformuleerd waaruit verder onderzoek kan starten.

In het eerste hoofdstuk wordt Hannah Arendts werk *The Origins of Totalitarianism* besproken, meer specifiek het derde hoofdstuk dat vertaald werd naar *Totalitarisme*. In dit werk bespreekt Arendt de oorsprong van de totalitaire bewegingen vanuit een politieke, economische en sociaal-culturele invalshoek. Ze besteedt daarbij ook aandacht aan wat zij zal omschrijven als het culminatiepunt van het totalitaire denken, de vernietigingskampen. In dit hoofdstuk zal aandacht besteed worden aan de drie misverstanden die er heersen rond de totalitaire bewegingen, de organisatorische factoren van de bewegingen, de concentratiekampen en het logische redeneren. Gezien de beperkte omvang van de thesis komen hoofdstuk 1 en 2 van haar werk dus niet aan bod. In die hoofdstukken behandelt ze het antisemitisme en het imperialisme.

In hoofdstuk 2 komt Zygmunt Bauman aan bod. Zijn analyse van de moderniteit en de daarbij horende bureaucratisering staan daarin centraal. Gelijkaardig aan Arendt zal ook Bauman tot de conclusie komen dat de vernietigingskampen het eindresultaat zijn van het moderne denken. Om dit te onderbouwen, wordt beroep gedaan op zijn werk *Modernity and the Holocaust*. Het hoofdstuk omvat verschillende onderwerpen, zoals: tekortkomingen van het huidige sociologisch en filosofisch onderzoek, het antisemitisme en het normale en unieke karakter van de moderniteit.

In hoofdstuk 3 – het slot – wordt beperkt ingegaan op een aantal andere werken zoals *Eichmann in Jeruzalem*, *De Menselijke Conditie* en *Modernity and Ambivalence*. Daarna worden kort een aantal verschillen tussen Bauman en Arendt besproken. Er volgt dan een korte bespreking van een aantal relevante hedendaagse denkers zoals Benhabib en Parekh. Ook politicus Bart de Wever zal vermeld worden. Daarnaast worden er, op basis van Bowrings werk, een aantal verschillen tussen Bauman en Arendt kort besproken.

De thesis omvat dus twee centrale werken, *The Origins of Totalitarianism* en *Modernity and the Holocaust*. Dit werkstuk is gemaakt met als doel een overzicht te bieden van het werk van Arendt en Bauman over de moderniteit en het bijhorende totalitarisme. Er zal dus geen nieuwe theorie te vinden zijn, echter wordt naar verder onderzoek, dat kan leiden tot een theorie, wel een opening gemaakt in de conclusie. Het is geschreven vanuit de overtuiging dat filosofie – zoals Arendt beargumenteerde – zich ook moet bezig houden met de dagelijkse sociale en politieke realiteit. Hoewel de intellectuele uitstapjes naar metafysische oorden bijzonder boeiend kunnen zijn, vind ik het voor mezelf ‘nuttiger’ om mijn tijd te investeren in intermenselijke en dus politieke fenomenen. Mijn persoonlijke interesse in de politieke filosofie start dan ook hier. Ik hoop hiermee een basis te vormen voor verder onderzoek binnen politiek filosofische thema’s.

Ter verduidelijking en met het doel misverstanden te vermijden: er zal per alinea verwezen worden naar de bron. Een nieuwe alinea start zoals deze met extra ruimte aan het begin van de eerste zin. U zal merken dat in verschillende alinea’s citaten worden gebruikt, deze kunnen een alinea onderbreken, maar niet beëindigen. Alinea’s lopen dus door na citaten, op het einde van de alinea volgt de referentie.

2. Hannah Arendt

2.1. Introductie

In *The Origins of Totalitarianism* bespreekt Hannah Arendt het fenomeen van de totalitaire staat, die zich voor het eerst toont in de periode wanneer zij ongeveer 30 jaar oud is. Niet alleen het feit dat ze de opkomst van Nazi-Duitsland en de Sovjet-Unie intellectueel bewust ervaart, maakt haar tot een geloofwaardige getuige, ook haar achtergrond draagt bij tot de unieke analyse die ze maakt. Arendt was namelijk een Duits-Amerikaans Joodse vrouw, waardoor ze de opkomst van Nazi-Duitsland heel persoonlijk heeft gevoeld. Toen ze Duitsland moest ontvluchten, werd ze officieel beschouwd als staatloze, waardoor ze in haar tussenstation (Frankrijk) als potentieel gevaar voor de samenleving werd gezien. Toen in de beginjaren van WO II de Duitsers, Frankrijk binnenvielen, kon ze ontsnappen en belandde ze uiteindelijk in Amerika (New York). Daar verwierf ze na een tijd ook het burgerschap. Dit alles is cruciaal om te weten wanneer we Arendt lezen, het zorgt ervoor dat wat ze schrijft enorm beïnvloed is door haar persoonlijke ervaringen. Zoals de vertalers het omschrijven:

Deze teksten (...) zijn dus geen afstandelijke analyses maar hoogst persoonlijke getuigenissen en uit het leven gegrepen reflecties. Ook de andere artikelen die ze nog tijdens de oorlog publiceerde – over het probleem van de mensenrechten, over de concentratiekampen, over het imperialisme en het racisme – , getuigen van een directe betrokkenheid bij de actualiteit.

(Arendt, 2021c, p. 9)

Dit alles resulteert in een unieke analyse waar ze erin slaagt een concept uit te werken van wat de totalitaire staat inhoudt. Dit komt misschien niet meteen over als een buitengewone verwezenlijking, maar men mag niet vergeten - en dit is cruciaal in haar beargumentering – dat de totalitaire beweging een volstrekt nieuw fenomeen was dat niet te bestuderen of beschrijven viel met de politiek filosofische theorieën waarop traditioneel beroep werd gedaan. Het was nieuw in die zin dat het *totaal* was en voor het eerst de spontaniteit van mensen beïnvloedde (waarover later meer), de vertalers omschrijven het treffend in hun inleiding:

Het totalitarisme onderscheidt zich daarin van alle ons bekende regimes dat het een nooit vertoonde aanslag pleegt op de menselijke vrijheid en spontaniteit, en elke denkbare vorm van zinvol menszijn en menselijke gemeenschap vernietigt.

(Arendt, 2021c, p. 7)

De nieuwe factor die hiermee geïntroduceerd wordt in het politieke denken is de mate waarin een overheid ingrijpt, de mate waarin ze een aanspraak maakt op het leven (en dus ook op de spontaniteit) van de mens. In welke domeinen wordt er ingegrepen en hoe ver gaat ze daarin? Dit nieuwe element, aldus Arendt, is een belangrijk aspect waaraan de studie van politieke systemen zich moet aanpassen, men moet er namelijk bewust van zijn *dat* er iets nieuw verschenen is. Met andere woorden, het ‘begrijpen’ begint bij de bewustwording dat men nieuwe maatstaven dient te identificeren om dit fenomeen van de totalitaire staat accuraat te kunnen omschrijven. Onze traditionele politieke theorieën volstaan niet meer, “*begrijpen betekent ‘dat men aandachtig, zonder vooringenomenheid, de confrontatie aangaat met, en weerstand biedt aan de werkelijkheid’ – hoe gruwelijk ze ook moge zijn.*” (Arendt, 2021c, p. 8). (Arendt, 2021c, pp. 7–29)

We moeten noodgedwongen vaststellen dat er geen precedent uit de geschiedenis is dat ons kan ondersteunen in het reageren op het verschijnen van dit nieuwe politieke fenomeenⁱ, de geest dient open te staan indien we als doel hebben een zinnig antwoord te bieden. In wat volgt worden – om de inleiding af te sluiten – de elementen besproken die Arendt aanduidde als *noodzakelijk* om het fenomeen van de totalitaire overheersing beter te begrijpen. *Ten eerste* identificeert ze de negentiende-eeuwse kolonisering als een ontstaansgrond die meespeelde in de ontwikkeling en uiteindelijke uitvoering van het twintigste-eeuwse totalitarisme. Er werden buitenlandse kolonies opgericht voor puur economische doeleinden, in feite was er weinig tot geen bekommernis over alles wat niet met geld te maken had. Dit negentiende-eeuwse imperialistische tijdperk maakte een klimaat van internationale politiek mogelijk, waardoor de totalitaire beweging haar doel van wereldheerschappij kon formuleren. De periode voor het imperialisme, een tijdperk van voornamelijk lokaal bestuur, was voorbij en maakt plaats voor wereldpolitiek. Dit expansiebeleid van imperialistische (Europese) grootmachten vertoonde volgens Arendt een gelijkenis of voorbode van wat Hitler en Stalin later als totaalheerschappij zouden idealiseren. (Arendt, 2021c, pp. 7–29)

Ten tweede, het verval van de nationale staat. Dit verval omschrijft ze uitgebreid in het tweede hoofdstuk van *The Origins of Totalitarianism*. Concreet beargumenteert Arendt dat de verschrikking van het totalitaire bewind slechts kon plaatsvinden in het vacuüm dat ontstond als gevolg van het verval van de nationale staat, die volgens haar de enige hoop bood om de economische en imperialistische overheersing te binden aan regels op maat van de doorsnee mens. Het waren de bestuurlijke elite en de bourgeoisie die in het maken van haar politieke agenda verblind was door het economische (privé)belang terwijl ze geen aandacht meer had voor het publieke belang. (Arendt, 2021c, pp. 7–29)

Dit door eigenbelang gedreven imperialisme veroorzaakte ook een *derde* element, het racisme, dat vooral opmars maakte tijdens de Europese imperialistische expansie in het Afrikaanse continent. Dit racisme vertolkt zich in de totalitaire staat als een fundament waarop de *samenleving* samengesteld wordt, het bepaalt welke rassen tot de gemeenschap behoren en welke daarentegen niet gewenst en overbodig zijn. Er werd met dit racisme een biologische factor geïntroduceerd die mee het beleid van de totalitaire staten bepaalde. In de woorden van de vertalers:

De vanzelfsprekende mishandeling van de inheemse bevolking in de kolonies loopt vooruit op de massale afslachting van de Joden door de nazi's.

(Arendt, 2021c, p. 22)

Tot slot het *vierde* aspect, kapitalisme. Hoewel dit eerder de schijn heeft van een mager beargumenteerde opinie van de vertalers, vind ik het toch nuttig te vermelden omdat de slotconclusie een eerste vermelding maakt van wat Arendt als essentieel – of zelfs *onmisbaar* – identificeert voor het ontstaan van een totalitair regime, de massamens. Het kapitalisme, aldus de vertalers, pretendeert rijkdom gelijk te stellen aan een *positieve* identiteit, aan succes. Tegelijkertijd zou iedereen binnen de kapitalistische samenleving even veel kansen krijgen om rijkdom te vergaren. Dit laatste, de gelijke kans, is waar het problematische aspect naar boven komt:

In werkelijkheid functioneert het echter als een uitsluitingsmechanisme, dat telkens opnieuw een massa van overbodige en geïsoleerde individuen creëert. Toch zullen de tallozen die onvermijdelijk uit de boot vallen of hun plaats in de wereld verliezen, de droom niet verwerpen maar blijven omarmen, en er alles voor hebben – hun

waardigheid en hun moraal inbegrepen – om het gedroomde toch waar te maken.
(Arendt, 2021c, p. 23)

Het is dit laatste – de vorming van geïsoleerde individuen – die Arendt zal omschrijven als de bouwsteen waarop het totalitaire bewind zich zal verwezenlijken. Dit komt uitgebreid aan bod in de bespreking van de kenmerken van de totalitaire staat. (Arendt, 2021c, pp. 7–29)

2.2. Totalitarisme

2.2.1. Drie misverstanden

Zoals in de inleiding omschreven is een reden voor het schrijven van het boek *The Origins of Totalitarianism* de nood aan nieuwe concepten geweest. Volgens Arendt zijn het stalinisme en het nazisme nieuwe fenomenen die zonder vooringenomenheid door reeds bestaande politicologische en filosofische concepten benaderd moeten worden. Deze noodzaak vindt in de praktijk niet altijd ontplooiing, mensen benaderen de fenomenen doorgaans vanuit een historisch perspectief en omkaderen het binnen structuren zoals tirannieën of dictaturen. Dit zijn misverstanden. Zoals ze zelf vaststelde in een essay dat ze schreef – dat later ook deel uitmaakte van het boek *Origins of Totalitarianism* – zullen de totalitaire bewegingen de dominante westerse concepten compleet achterhaald en nutteloos maken. Maar initieel heerste er bij velen wel de neiging om het nieuwe totalitaire fenomeen gelijk te stellen aan wat ons al bekend is, aan concepten die de geschiedenis ons dwong te vormen op basis van eerdere ervaringen. Men had de neiging het grootste kwaad dat men met taal kon uitdrukken – tirannie, dictatuur, despotisme – gelijk te stellen aan wat er nu gebeurde, met het totalitaire fenomeen. (Arendt, 2021c, pp. 7–29)

Arendt zal dit tegenspreken en ons er aan doen herinneren dat er onderscheid is te maken. De vertalers hebben deze misverstanden over het totalitarisme – en hoe Arendt daarop reageert – een onderdeel gemaakt van hun inleiding. Er zijn met deze problematiek drie misvattingen vast te stellen. *Ten eerste* bestaat er de dwaling dat de leiders van het nazisme en stalinisme omschreven kunnen worden als tirannen of despoten. Dit is onjuist. Het verschil tussen een tiran en een totalitaire leider zit in de manier waarop men invulling geeft aan *wetten*. De tirannieke leider of despoot zal zich in zijn handelen laten kenmerken door een totale willekeur, waarbij wetgeving bewust aan de kant gezet wordt. De totalitaire leider daarentegen zal wel vertrekken vanuit wetgeving om zijn handelen te structureren. Maar de

invulling van die ‘wetgeving’ vereist enige nuancering. Het gaat over *natuurwetten* die de leider zelf formuleert en waarnaar hij op een logische, rationele manier handelt. Deze natuurwetten – die ook als wetten van de geschiedenis omschreven worden – zijn van bovenmenselijke aard en worden door de leider geïnterpreteerd als regelgeving waarvoor hij gekozen is om ze te realiseren in de praktijk. In het geval van Hitler was dit de onweerlegbare ondergeschiktheid – zelfs overbodigheid – van het (onder anderen) Joodse volk en de superioriteit van het Arische ras. Kortom, de voorman van een totalitaire beweging zal zijn opdracht interpreteren als het realiseren van *bovenmenselijke wetgeving*, die hij zelf formuleert. *Terreur* zal in totalitaire context de manier worden waarop deze wetten van de geschiedenis zich manifesteren, terwijl bij tirannie dit de wettenloosheid en chaos is. Ook de tiran zal terreur en geweld gebruiken, maar bij de totalitaire heerser is de aanpak verregaander. Terreur werd daar zo intens en langdurig ingezet tot dat het op een bepaald moment deel uitmaakte van de bevolking. Het gevolg van deze interiorisering (en dus angst voor terreur) was dat er uiteindelijk maar drie soldaten nodig waren om een menigte van honderd mensen te controleren. Een ander kenmerk van de totalitaire terreur is dat ze bij nader inzien niet utilitair was, ze had geen conventionele politieke of economische beweegredenen en was daardoor een doel op zich geworden. De terreur was dus haar eigen doel en had als culminatiepunt voor ogen elk aspect van het leven van haar onderdanen te beheersen. Ook in de werking van de concentratiekampen zal deze terreur van fundamenteel belang zijn. In onderdeel 2.2.2, over de kenmerken van de totalitaire staat, wordt dit uitgebreider besproken. (Arendt, 2021c, pp. 7–29)

Het tweede misverstand vloeit voort uit het historische feit dat op een bepaald moment tijdens wereldoorlog twee Nazi-Duitsland en de Sovjet-Unie tegen elkaar aan het strijden waren. Het gevolg hiervan was de aanname dat de twee elkaars tegenpolen vormden, wat volgens Arendt onjuist is. Ze zijn beide te definiëren als totalitaire bewegingen. Dit standpunt is vanuit ons perspectief niet meteen verrassend, maar in de nasleep van de oorlog was er onder linkse intellectuele een tendens waarbij het nazisme werd omschreven als het grote kwaad en het stalinisme als een nobele poging tot een rechtvaardige samenleving, waarbij grove fouten zijn gemaakt. Er werd dus in bepaalde kringen een gradatie gemaakt waarbij het stalinistische regime aantrekkelijker werd gemaakt dan Nazi-Duitsland. Voor Arendt zijn beide even totalitair en verwerpelijk, hoewel ze hun verschillende ontstaansgronden wel zal erkennen. Het gaat haar niet over de inhoud van de ideologieën, wel over de uitvoeringswijze die verschillende gelijkenissen vertoont. (Arendt, 2021c, pp. 7–29)

De derde en laatste onjuiste associatie betreft die tussen het nationalisme en de totalitaire fenomenen. De idee dat het nazisme en stalinisme nationalistisch waren zal Arendt weerleggen als onjuist en oppervlakkig. Het nationalistische karakter is slechts een façade geweest voor wat er in de realiteit gebeurde: de onderdrukking, uitbuiting, moord van het eigen volk. In het geval van Stalin specifiek vertaalde dit zich in de dierlijke behandeling van het Oekraïense volk, die tijdens de holodomorⁱⁱ massaal en volledig doelbewust uitgehongerd werden. Zijn communistische aspiraties hadden als resultaat niet de eenmaking van het Russische volk, maar een complete mislukking met miljoenen doden als gevolg. Bij Hitler was het nationalisme een feitelijk racisme ten opzichte van alles wat niet onder het Arische ras kon geklasseerd worden, ook de eigen Duitse bevolking heeft hieronder geleden aangezien het Arische ras enkel door langdurige en zorgvuldige gereguleerde voorplanting een realiteit kon worden. Eenieder die niet kon bijdragen aan dat einddoel werd de facto als ondergeschikt behandeld. Het Joodse volk werd binnen dit racistische motief als een onwenselijke entiteit beschouwd en moest daarom plaats maken voor het Arische ras, gebaseerd op een onbetwistbaar geloof in het Joodse complot. Nationalisme is dus geen fundamenteel kenmerk van totalitaire bewegingen, er was eerder sprake van een uitbuiting van het eigen volk alsof het een kolonie was, van gruwelijk racisme dat industriële proporties aannam en van een ambitie tot wereldheerschappij waardoor ongewenste volkeren geliquideerd moesten worden. Ook de modale Duitser en Rus hebben hieronder geleden. (Arendt, 2021c, pp. 7–29)

2.2.2. Kenmerken totalitaire staat

In het eerste hoofdstuk van deel 3 in *The Origins of Totalitarianism* wordt het fundament waarop de totalitaire beweging zich stoelt uitvoerig besproken. Het gaat specifiek over de eigenschappen van de mensen die ‘deelnemen’ aan de beweging, ze krijgen als naam *de massamens*. Om tot een totaalinspraak over de samenleving te komen moet men uiteraard ook een grote aanhang hebben, het tegenovergestelde zou een onhoudbare situatie veroorzaken. De leider van de beweging zal zich daarom richten tot die mensen die zich niet wijden aan een actieve maatschappelijk-politieke participatie. Concreet betekent dit het gebrek aan het potentieel zich te identificeren met een politieke overtuiging en het zich niet kunnen associëren met anderen op basis van een gedeeld identitair kenmerk. Maar het gaat ook over mensen die zichzelf omschrijven als politiek neutraal, in die zin dat ze niet aangesloten zijn

bij traditionele partijen of deelnemen aan verkiezingen. Deze mensen zijn niet zomaar ontstaan. (Goorden, 2021, pp. 27–47)

De omstandigheden waaronder dit type mensen ontstonden waren van socio-economische aard en situeerden zich in de nasleep van de bloeiperiode op het einde van de Weimarrepubliek. Het land werd na WO I voor het eerste een volwaardige democratie en wist tegen het einde van haar leven ook een economische heropstart te realiseren. Het begon aan een algemene wederopbouw. Maar daar stopt het idyllische verhaal ook. De heropleving van de culturele en academische wereld, van de economie en van het sociale leven kwam tot een abrupt einde wanneer in 1929 de beurs in New York crashte. Het effect hiervan was dat de Duitse kapitalistische bourgeoisie – als gevolg van haar op eigenbelang gerichte speculatieve beleid, zonder daarmee het publieke belang te verdedigen – grote leningen terugbetaald moest krijgen aan Amerika. Uiteindelijk resulteerde dit in een scherpe stijging van faillissementen, werkloosheid en algemene economische malaise. Het sentiment – het zal niet verbazen – in de bevolking nam een duistere wending, men ervaarde dit hele gebeuren (in combinatie met de problematiek van de herstelbetalingen na het verdrag van Versailles) als een aanslag op de individuele waardigheid. Met andere woorden: de mensen voelden zich verlaten en *overbodig*. (Goorden, 2021, pp. 27–47)

Het proces van atomisering, fragmentering en onverschilligheid was nu definitief ingezet binnen de Duitse bevolking. Door dat overbodigheidsgevoel en de bijhorende individualisering was de massa niet meer in staat tot een samenhangend geheel te komen zoals een bepaalde maatschappelijk klasse. Het enige gedeelde gevoel onder deze mensen was een sentimentele bitterheid, die zich nu individueel ontplooidde. De traditionele politieke partijen – wier bestaansrede verbonden was aan deze voormalige maatschappelijk klassen – slaagden er niet meer in deze mensen aan te spreken. Dat is de ontstaansgrond van de massamens. Arendt stelt dat die in elke gemeenschap potentieel massaal aanwezig is, wat ook maakt dat de situatie potentieel zo ontvlambaar is. Wanneer de geïsoleerde mens doordrongen is van een bitter gevoel van overbodigheid is de gevoeligheid aan een sterk leiderschap dat herwaardering van het individu belooft enorm groot. Het fundament voor een totalitaire beweging ligt dan voor het grijpen, de pre-totalitaire sfeer is dan een feit. Ook in het geval van Stalin kwam deze dynamiek voor, maar het ontplooidde zich anders. Waar het nazisme de vruchten plukte van een voorafgaande historische ontwikkeling, moest Stalin zijn atomisering zelf op gang brengen. Dat deed hij door de klassen – ontstaan onder Lenin – die in de Sovjet-

Unie bestonden, te elimineren. Lenin dacht namelijk dat een doorvoering van maatschappelijke stratificatie het probleem van de onhoudbare macht in Rusland zou oplossen. Die eliminatie begon bij de bezittende klasse, maar breidde zich snel uit tot andere machtige groepen binnen de samenleving zoals de boeren. Zij werden door de collectivisering van de landbouw blootgesteld aan een fatale hongersnood, met miljoenen doden als gevolg. Hierna moest ook de arbeidersklasse ‘zuivering’ ondergaan, door het fabrieksstelsel onder bewind van de staat te brengen. Het resultaat van dit zuiveringsbeleid was wederom een atomisering van de maatschappij, die ook in de Sojvet-Unie het fundament van de totalitaire beweging – het stalinisme – werd. (Arendt, 2021c, pp. 69–113)

Die ‘asociale’ houding en atomisering van de massamens – die een *eerste kenmerk* van de totalitaire beweging vormt – heeft binnen de conventionele democratieën het gevolg gehad dat een aantal interne systeemfouten blootgelegd werden. Concreet gaat het over twee illusies die het traditionele systeem kenmerkten in de eerste helft van de vorige eeuw. De *eerste* illusie betreft het waanbeeld dat de meerderheid van een bevolking actief deelnam aan de politieke wereld, of een duidelijke politieke overtuiging had waardoor hij een aandeel had in het democratische bestel. De *tweede* – en meest doorslaggevende – illusie die de democratisch ideale bubbel doorprikte, was de vaststelling dat diegene die de facto niet deelnamen ook echt politiek neutraal waren. Het is deze fatale inschattingfout die de geloofwaardigheid en de legitieme machtsstatus van de democratieën heeft teniet gedaan op het moment dat de massamens – opgetrommeld door de bewegingen – de nationale parlementen bestormde. Op die manier toonden ze dat hun sociale positie weldegelijk gekleurd kon worden, en dus niet neutraal was. Op deze manier bespeelde de totalitaire beweging de zwakke punten van traditionele democratieën, met als gevolg dat ze een enorme aanhang creëerde, die quasi dogmatisch, de leider op handen en voeten droeg. (Arendt, 2021c, pp. 75–76)

Deze besproken massamens en zijn asociale houding vormt de eerste cruciale factor in de ontstaansgrond van het bewind door de totaalheerschappij. De totalitaire bewegingen in Duitsland en Rusland hebben hierop ingespeeld en zo exact die mensen achter zich kunnen scharen. Een *tweede* element was de ideologische verhaallijn die het denken van de verworven aanhangers leidde en verspreid werd door propaganda kanalen. In het politieke vacuüm dat ontstond als gevolg van socio-economische omstandigheden was er één kenmerk beslissend om tot een succesvolle totalitaire beweging te komen. Dat was de onverschilligheid ten opzichte van alledaagse problemen. Dit klinkt in eerste instantie controversieel, waarom

zouden mensen daar niet in geïnteresseerd zijn? Wat wel een succesformule bleek te zijn, was de bewuste vormloosheid van het voorgeschotelde ideologische discours. Er werd doelgericht ingespeeld op het verlies van menselijke waardigheid, door een betoog te voeren dat puur ideologisch was. Die ideologische standpunten waren zo geformuleerd dat ze het gevoel gaven deel uit te maken van een historische omkanteling, van een beweging die maar eens in de 2000 jaar gemaakt wordt. Concrete beleidsvoorstellen die impact hadden op het dagelijkse leven verdwenen op de achtergrond:

Elk politiek programma dat zich met meer specifieke zaken inlaat dan ‘ideologische kwesties met een belang op termijn van eeuwen’ vormt voor het totalitarisme een belemmering. (Arendt, 2021c, p. 92)

Hitler startte dit ideologische, op grote doelen gerichte, discours met de losmaking van voorheen geldende partijstandpunten. Het klassieke partijprogramma werd niet zozeer hervormd of verlaten, maar eerder genegeerd. In de plaats kwam, zoals reeds beschreven, een herwaardering van de menselijke waardigheid door een ideologisch doel in het vooruitzicht te stellen. In het geval van Stalin was het anders, hij moest komaf maken met het socialistische beleidsideaal dat opgeworpen was door bolsjewisten. Die opdracht bleek groter te zijn dan degene waar Hitler voor stond. Stalin was uiteindelijk wel succesvol in zijn opdracht, hij wist door continue herinterpretaties van het marxisme de doctrine inhoudsloos te maken. Daaruit volgde dat de doctrine niet meer kon inspireren over het juiste handelen, of geen voorspelling meer kon doen over wat de partijlijn juist was. In plaats kwam Stalin zelf als de enige inspirator, men kon alleen door hem te volgen uitmaken wat de uiteindelijke partijlijn was. Met andere woorden: partijprogramma's verdwenen op de achtergrond, in de plaats kwamen leidersfiguren die deze bewuste vormloosheid zouden behouden om zo hun ideeën te kunnen realiseren. Arendt zal deze verschuiving van de waarheidsstatus van partijprogramma's naar leiders omschrijven als het opkomen van de leider als functionaris van de massa. Het is namelijk zo dat de massa en de leider van elkaar afhankelijk zijn geworden, de kloof tussen de machthebber en het volk is daarmee tot een historische laag punt gereduceerd. De massa aanhoort de leider, niet meer de partijprogramma's en de ideeën die daarin voorkomen. Dit maakt de positie van die leider ook uiterst kwetsbaar, hij zal moeten leven met een voortdurend risico van vervangbaarheid:

Omdat hij alleen maar een functionaris is, kan hij gelijk wanneer vervangen worden, en hangt hij evenveel af van de ‘wil’ van de massa die hij belichaamt als de massa van hem. Zonder hem zou de massa een uitwendige vertegenwoordiging ontberen en een amorfe horde blijven; zonder de massa zou de leider een nul zijn. Hitler was zich ten volle bewust van deze onderlinge afhankelijkheid, en drukte ze in een toespraak aan de SA als volgt uit: ‘Al wat jullie zijn, zijn jullie door mij; al wat ik ben, ben ik door jullie’. (Arendt, 2021c, p. 93)

Door deze kwetsbare positie is het van vitaal belang dat de massa loyaal is aan de leider. Om dat te realiseren moest men de ideologie die in de plaats van de partijprogramma's kwam zo vormgeven dat ze een ideaal voorstelde dat voor eeuwen zou moeten gelden. Dat kan dus enkel wanneer de gevoeligheid – als gevolg van algemene economische en sociale malaise – bij de massamens aanwezig is. Enkel dan kan men waardigheid bieden zonder daarbij concrete korte termijn voorstellen te doen, de herwaardering van het individu en het inspelen op zijn evolutionaire drang naar superioriteit en overleving werden de kern waaruit de ideologie gepropageerd werd. Kortom, de loyaliteit van de massamens aan de leider is enkel mogelijk in een geatomiseerde samenleving, waarbij concrete inhoud (en dus diversiteit van meningen daarover) van ondergeschikt belang is. Het ideologische verhaal biedt perspectief en zelfrespect, waardoor het uitermate succesvol was. (Arendt, 2021c, pp. 69–94)

Naast de bereidheid van het gepeupelⁱⁱⁱ zal Arendt in haar werk ook aandacht besteden aan een vraagstuk dat haar persoonlijk raakt, namelijk de vraag naar waarom verschillende intellectuelen aanvankelijk bereid waren deel te nemen aan deze bewegingen. De reden om hierover te schrijven is van persoonlijke aard, Martin Heidegger – die ook een tijd haar liefdespartner was – was uitgesproken lid van de NSDAP (Nationaal socialistische beweging) en ook rector van de universiteit van Freiburg onder het nazi bewind. Het verbaasde haar dat zovelen deelnamen, maar ze verklaart ook waarom dat gebeurde. De intellectuelen en eminente personen waarover ze het heeft, maken deel uit van wat Arendt omschrijft als de *frontgeneratie*, die getekend was door het valse karakter van de burgerlijke maatschappij – ook wel civil society genoemd – van voor WO I. De generatie was argwanend voor hetgeen voorafgaand aan de grote oorlog werd omschreven als *de gouden eeuw van veiligheid*, die ervaren werd als een tijdperk van betutteling. Lieve Goorden stelt in haar boek *De essentie van Arendt* – aan de hand van Stefan Zweig's autobiografie *Die Welt von Gestern* – dat deze betutteling betrekking had op de wantrouwende houding van de civiele maatschappij ten

opzichte van de jeugd. Die werd namelijk zo lang mogelijk in haar aanzien beperkt, ze werd niet met respect behandeld. De frontgeneratie was daardoor gemotiveerd bij het begin van WO I, ze zag hierin een kans los te komen van deze dominante en onderdrukkende houding van de bourgeoisie en de burgerlijke maatschappij jegens de jeugd. Deze negatieve gevoelens waren volgens Arendt terecht, en verklaarden ook waarom de intellectuelen die uit deze generatie voortkwamen zo beducht waren voor een herstel van de samenleving die ze zo verafschuwden. Het sentiment van die generatie werd uitgebuit door de nazistische totalitaire beweging, door hen aan te spreken op hun gedeelde verleden. Meer specifiek gaat het dan over het samenhorigheidsgevoel dat voortkwam uit de gedeelde ervaring van de oorlog, in combinatie met het bekritisieren van wat de generatie in de vooroorlogse periode meemaakte onder burgerlijke maatschappij. Dat is de reden waarom vele intellectuele en andere vooraanstaande personen zich aangetrokken voelden tot de beloftes van de bewegingen. Het is in de kern een kritiek – en een weerstand ten opzichte – van de dubbele moraal van de vooroorlogse bourgeoisie. Die werd gekenmerkt door allerlei normatieve morele inconsistenties, maar ook door haar simultane – en conflicterende – betoog voor humanistische waarden en het de facto vooropstellen van het eigenbelang. De dubbele moraal, het janusgezicht van de civiele wereld en de bourgeoisie zette kwaad bloed, waardoor het vacuüm dat achteraf ontstond, opgevuld werd door de totalitaire beloftes. Ondanks deze initiële steun zal het partnerschap tussen de intellectuele wereld en de beweging niet standhouden. De totalitaire methode voorziet geen ruimte voor artistieke, noch intellectuele initiatieven, zoals later duidelijk zal worden in hoofdstukken over de bewuste onderdrukking van de menselijke *spontaniteit*. (Goorden, 2021, pp. 27–47)

Een *derde* kenmerk van de totalitaire bewegingen was de methode waarmee de verworven aandacht van de massamens werd uitgebuit, namelijk het systeem van staatspropaganda en de bijhorende indoctrinatie en terreur. Daarvoor werd door Hitler zelfs een specifieke ministerpost in het leven geroepen, die door Joseph Goebbels werd bekleed. De praktische uitvoering die als doel had de onderdanen van de totalitaire beweging te controleren, was driedelig: propaganda, indoctrinatie en terreur. De eerste fase bestaat uit het propageren van de totalitaire ideologie via verschillende mediakanalen, het doel hierbij is vooral de bevolking af te snijden van afwijkende berichtgeving, bijvoorbeeld uit het buitenland. Daar waar de beweging de controle heeft gewonnen over een gebied en de mensen is er sprake van indoctrinatie, waarbij het aankomt op het bevestigen en in leven houden van haar dogmatiek. Dat doet de beweging aan de hand van retoriek, maar ook door praktische

zaken en regulering in lijn te brengen met de ideologische voorstellingen. Arendt beschrijft deze methode aan de hand van een concreet voorbeeld:

Totalitarianism will not be satisfied to assert, in the face of the contrary facts, that unemployment does not exist; it will abolish unemployment benefits as part of its propaganda. Equally important is the fact that the refusal to acknowledge unemployment realized – albeit in a rather unexpected way – the old socialist doctrine: He who does not work shall not eat. (Arendt, 2017, pp. 446–447)

Ook Stalin handelde in de praktijk om te conformeren aan ideologische retoriek. Zo vernietigde hij niet alleen boeken en andere documentatie die de Russische geschiedenis behandelde, maar ook de auteurs en lezers ervan. Dat deed hij nadat beslist werd de Russische Revolutie in een nieuw daglicht te brengen, zodat die nuttiger was voor het totalitaire verhaal. Uit deze voorbeelden blijkt dat de noodzaak bestaat om de retorische propaganda aan te vullen met handelingen in de praktijk. Dit totaalpakket van propaganda is dus voornamelijk gericht op de buitenwereld. Het gaat dan niet per definitie over het buitenland, waar geen totalitaire macht is, maar ook over binnenlandse bevolkingslagen die nog niet volledig onder totalitaire controle staan. Daarnaast kan de doelgroep ook bestaan uit individuen, bijvoorbeeld generaals of andere figuren die tot de uitvoerende elite behoren maar nog niet volledige onderworpen zijn. (Arendt, 2021c, pp. 127–154)

Aansluitend op de eerste fase van deze methode komt de volgende stap richting een totaalcontrole. Wanneer een bevolking doordrongen is van de propaganda, de leugens en de beloftes, zal ze daarna ook indoctrinatie ondergaan. Die verschilt van de aanvankelijke propaganda in die zin dat ze gepaard gaat met terreur. Dat laatste is de feitelijke werkwijze waarmee de propaganda uitgevoerd wordt, de eerste fase van die propaganda is dus eerder het indringen van de totalitaire ideologie in de niet-totalitaire wereld. Daarna zal de terreur deze verworven machtspositie onderhouden. De terreur was frequenter aanwezig binnen de nazistische beweging dan bij de communistische, wat niet betekent dat de een veel wreder was dan de ander, maar wel dat de nazi's er meer van af hingen om hun macht te behouden. Aanvankelijk was de doelgroep van deze terreur relatief beperkt, voornamelijk functionarissen en belangrijke leden van de oppositie waren de slachtoffers. Het resultaat hiervan was – zoals gehoopt – dat de leden van deze oppositiegroeperingen de duidelijke boodschap kregen dat hun activiteiten en lidmaatschap een gevaar in zich droegen. Geleidelijk

aan vergrootte de doelgroep. Het effect daarvan was – mede door het gebrek aan consequenties voor deze misdaden – dat de bredere bevolking nu ook een duidelijke waarschuwing had gekregen: het is een veiligere optie om zich aan te sluiten bij de beweging, dan een brave burger te zijn en te rekenen op de autoriteiten (die ondertussen ook onder controle werden gebracht van de nazi's). Het is duidelijk dat terreur als grootste effect algemene afschrikking heeft. Het zijn de indirecte bedreigingen aan zij die niet conformeren aan de beweging die de facto het meeste effect hadden. Ook deze methodiek was bij het nazisme en het stalinisme gelijk, hoewel de inhoudelijke invulling verschillend was. De nazistische propaganda bracht de boodschap dat men door foutief te handelen zou ingaan tegen de wetten die de natuur voorschreef (het Arische ras als superieur), terwijl de communistische propaganda eerder de boodschap bracht dat men het risico liep om achtergelaten te worden terwijl de rest van de bevolking het nieuwe – en enige goede – tijdperk inging. Arendt zal deze methodiek daarom ook vergelijken met fenomenen die ze ziet in de reclamewereld, waar dezelfde technieken worden gebruikt met als doel een materieel monopolie te bekomen (het enige en dominante product in de markt te worden). (Arendt, 2021c, pp. 127–154)

Uit de twee gegeven voorbeelden van terreur en propaganda valt ook de vermeende waarheidsstatus op die de volksmenners pretenderen te hebben. De uitspraken kregen een wetenschappelijk karakter, alsof ze de enige waarheid vormden. Dat spreekt de massamens aan, waardoor hij bereid werd zichzelf op te laten gaan in het grotere doel van de beweging. Deze bereidwilligheid was uitsluitend mogelijk in de omstandigheden die reeds beschreven werden, waardoor zijn plaats in de wereld fluïde was geworden. De nazi's brachten de zelfverklaarde logica van de genetica naar voren als de onomstotelijk waarheid, terwijl de communisten inzetten op de verdichten van economische krachten die de geschiedenis zouden bepalen. Ze beloofde daarbij de overwinning, in de meest abstracte betekenis van het woord. Aan deze belofte werd veel belang gehecht, maar voornamelijk op individueel niveau, want de belofte was niet meer gericht op een specifieke bevolkingslaag (zoals dat bij de klassenmaatschappij wel het geval was). (Arendt, 2021c, p. 138)

Aansluitend op het zogenaamde wetenschappelijke karakter van de standpunten identificeert Arendt een ander kenmerk van de propaganda: ze is doordrongen van geheimzinnigheid. Hoewel de nazi's beroep deden op reeds bestaande complotten en mystieke theorieën en de stalinisten bij voorkeur zelf nieuwe samenzweringstheorieën de

wereld instuurden, was er één factor waarop beide bewegingen doelbewust inspeelden: het verlangen naar consistentie. De massamens hecht weinig belang aan haar eigen empirische ervaringen, de consistente beloftes die de totalitaire ideologieën aanbieden zijn te aantrekkelijk om te weerstaan. Die aanhang kwam niet zomaar tot stand, de voortdurende herhaling die onderdeel was van de propaganda had als resultaat dat mensen quasi dogmatisch de ideeën en retoriek aanvaardden. Nogmaals: de massamens was vatbaar voor de waarheidsstatus en het samenhangende karakter van de ideologie, haar eigen ervaring werd ondergeschikt. Deze menselijke zwakte en het verlangen naar de remedie komen later ook terug bij Zygmunt Bauman en zullen de kern vormen voor zijn theorie over de *moderniteit*. Het totalitaire kan niet cohabiteren met ambivalentie, elke willekeur in het dagelijkse leven moet een ideologische invulling krijgen anders riskeert men dat de bevolking weer zelfstandig *denkt* en zo uiteindelijk de totalitaire beweging kan doen knielen. De meest opvallende propaganda was die rond het antisemitische gedachtengoed van de Joodse internationale heerschappij. Die samenzweringstheorie had verschillende ontstaansredenen, waaronder de verworven functies en financiële welvaart van Joodse individuen in een samenleving. De rol van de theorie was cruciaal in de nazipropaganda, in die mate zelfs dat men familiestambomen begon na te kijken vooraleer een individu lid kon worden van de beweging. In sommige gevallen – voor zij die hogere functies zouden bekleden – ging men daarin heel ver terug in de familiegeschiedenis. Een gelijkaardige manier van werken, speelde zich af bij de communisten. Daar werd de status van proletariër geponoerd als het na te streven ideaal, waardoor het afstammen van andere maatschappelijke klassen noodzakelijk als zijnde onwenselijk (zacht uitgedrukt) werd beschouwd. (Arendt, 2021a, 2021c)

In feite draaide de culpabilisering van de Joodse gemeenschap rond de opportuniteiten die de complotten te bieden hadden aan de nazistische beweging. De framing van de geheimzinnige internationale relaties van de Joden zorgde ervoor dat men het idee opwekte dat ze uit zouden zijn op – of het reeds bekomen hadden van – de wereldheerschappij. De nazi's hadden hetzelfde doel voor ogen en konden deze perceptie dus relatief gemakkelijk gebruiken in hun voordeel. Het gevolg hiervan was dat de propagandistische retoriek het nu had over de Joodse gemeenschap als het te bestrijden kwaad, omdat zij in een machtspositie waren die de nazi's verlangde. Diegene die in staat was deze gemeenschap te vernietigen, kon haar plaats innemen als heerser van de wereld. De bewegingen schrokken er dus niet voor terug om bepaalde fenomenen die zich afspeelden in de realiteit zodanig te framen dat ze uiteindelijk bruikbaar werden om de eigen belangen te versterken. Daarnaast zal de beweging

deze fenomenen zorgvuldig uitkiezen en retorisch zo brengen dat ze consistent zijn met de rest van het ideologische discours. Op die manier wordt de logische opbouw van de argumentatie versterkt en dus herhaaldelijk tegemoet gekomen aan het volkse verlangen naar eenduidigheid en het vermijden van ambiguïteit. Dat betekent ook dat elke vorm van contra-propaganda gedoemd is om te falen, omdat die a priori zal ingaan tegen de logiciteit van de wereld die tot dusver is gecreëerd door de totalitaire bewegingen en de massamens zich toegeëigend heeft. De enige vorm van weerstand kan komen van een nieuw wereldbeeld dat nog ambitieuzer en sterker is dan hetgeen geboden wordt door het status quo. (Arendt, 2021c, pp. 127–154)

Dit toont een andere zwakte van het ideologische weefsel. Haar existentie is volledig afhankelijk van de bereidwilligheid van de onderdanen om haar te bevestigen. Het moment waarop de input naar de bevolking toe stopt, ontstaat het potentieel dat de bewegingen ineens storten. Met andere woorden: wanneer het totalitaire regime verslagen wordt, zullen haar leden en volgers terugkeren naar de geïsoleerde status van voorheen. De meeste zullen het ervaren als een verloren weddenschap en zullen zich openstellen voor nieuwe ideologieën die het vacuüm beloven te vullen. Dat bleek ook na WO II, toen vele Duitsers ontkenden ooit een werkelijk overtuigd nazi te zijn geweest. Het schip is gezonken terwijl de bemanningsleden het verlaten hadden en wanhopig rond dobberden met de hoop gered te worden. (Arendt, 2021c, pp. 127–154)

2.2.3. De organisatorische factoren en het onderhouden van de macht.

De beschrijving van contextuele factoren die bijdroegen tot het succes van de totalitaire bewegingen was bij Arendt cruciaal, maar ook haar analyse van de praktische organisatie van de regimes was uitvoerig. In eerste instantie legt ze de nadruk op het *nieuwe* karakter van die organisatie. Dit is simpel te verklaren door het feit dat de ideologische fictieve wereld nu eenmaal een aangepaste vorm van bestuur nodig had, die voorheen nog niet voorgekomen was.

Het *eerste* nieuwe element dat ontstond in de periode van de totalitaire fenomenen waren de frontorganisaties. Ze werden het eerst opgericht in de periode voorafgaand aan de werkelijke machtsovername en hadden als primaire doel het organiseren van volgelingen. Met deze oprichting van frontorganisaties komt een verschil aan het licht met andere vormen

van bestuur zoals autoritarisme of een militaire dictatuur. Dat onderscheid bevindt zich in de benoeming van maatschappelijke functionarissen. In een niet-totalitaire bestuursvorm (dictatuur, ...) worden deze functionarissen aangeduid, waardoor er een hiërarchische structuur totstand komt waarbij van boven naar beneden – en andersom – geregeerd en gehoorzaamd wordt. Het gevolg van deze hiërarchische structurering is dat er hoe dan ook een mate van stabiliteit wordt gecreëerd. Die stabiliteit is absoluut onwenselijk voor een totalitair bewind. Dat is het grootste organisatorische verschil tussen totalitaire regimes en andere, zoals dictatoriale besturen. De frontorganisaties – zoals die dus voorkomen in de totalitaire sfeer – bestonden uit sympathisanten en vormden de scheidingslijn met de werkelijke leden. In Nazi-Duitsland is dat strikt onderscheid er gekomen nadat Hitler tot de vaststelling kwam dat slechts enkele mensen instaat waren voor hun theoretische overtuiging ook daadwerkelijke te vechten. Daarom moesten diegenen die louter sympathiseerden afgezonderd worden van de werkelijke uitvoerders. Maar het is niet enkel dit onderscheid tussen leden en sympathisanten dat kenmerkend is, ook de impliciete gevolgen hiervan hadden hun nut. Maar die afscheiding gaat ook in de andere richting: de leden krijgen via de frontorganisaties ook een vertekend beeld van de normale buitenwereld. De sympathisanten die dezelfde – dan wel minder radicale – overtuigingen hebben, zorgen ervoor dat de leden van de beweging de normaliteit van de buitenwereld minder waarheidsgetrouw ervaren. Anders gezegd: de sympathisanten die de frontorganisaties bevolken zorgen voor een vertekend beeld van de werkelijke wereld, doordat ze hun ervaringen conformeren aan ideologische overtuigingen. Dit sijpelt door tot aan de leden, die zich gesterkt voelen door deze ideologische consistentie. Het lijkt daarom dat het hele maatschappelijke apparaat gelijkgezind is. Dezelfde dynamiek als tussen de leden en sympathisanten speelt zich ook af tussen de eliteformaties en de leden. Ook zij zijn via deze structurele organisatie zowel met elkaar verbonden als afgesloten. Nogmaals: dit fenomeen ontstaat al in de pre-totalitaire periode, waarbij de werkelijke machtsovername nog niet voltrokken is. Het is dus onderdeel van de voorbereiding. (Arendt, 2021c, pp. 154–184)

Een van de neveneffecten van deze structuur is dat ze in principe overal en altijd toegepast kan worden. Dit betekent dat de concrete toepassing van nieuwe onderscheidingslagen ervoor kunnen zorgen dat de gehele structuur in een vorm van vloeibaarheid kan bestaan. Dit is precies het doel van de leider, zo voorziet hij een systeem waarmee de radicaliteit van de beweging – en dus diegene die deze uitwerkt – scherp te houden. Het moment dat er stabiliteit dreigt te ontstaan, wordt de frontorganisatie opnieuw herwerkt, verandert ze structureel, of worden haar leden vervangen met meer radicale mensen

die intussen klaargestoomd zijn door de staatspropaganda. Dit is de reden waarom men bewust vormloosheid nastreeft. Bij de nazi's werd dit duidelijk bij de constante vorming van nieuwe formaties binnen de beweging zoals de Schoktroepen en de Doodshoofdeenheden, die later samengevoegd werden tot de Waffen-SS, maar ook de Veiligheidsdienst en de Dienst voor Rassen- en Hervestigingskwesties zijn hiervan voorbeelden. Naast de oprichting van nieuwe lagen was ook de herstructurering van evenwichten tussen die organisaties duidelijk zichtbaar in Nazi-Duitsland. Het meest opvallende voorbeeld is de vervanging van de SA – die aanvankelijk diende om partijvergaderingen in goede banen te leiden en politieke tegenstanders te intimideren – met de SS, die symptomen vertoonde van een verzwakkende radicaliteit. Het verschil met de bolsjewisten was dat zij deze frontorganisaties eerder zagen als groepen waaruit men bepaalde mensen kon rekruteren voor de eigen partijelite. De nazi's beschouwden de groepen als inherent onderdeel van de partijelite. Een ander kenmerk van deze frontorganisaties was dat ze – conform met andere totalitaire aspiraties – ook in andere maatschappelijke domeinen tevoorschijn kwamen. Zo werden bij de nazi's schijndepartementen opgericht die pretendeerden gelijkaardig te zijn aan wat voorheen omschreven zou kunnen worden als normale maatschappelijke instituten, zoals een eigen departement dat over onderwijs ging, maar ook andere domeinen zoals cultuur en sport kwamen voor binnen de schijndepartementen. Arendt duidt op hun beperkte rol voorafgaand aan de machtsovername en legt de nadruk op het belang dat ze hadden achteraf. De frontorganisaties – militair en niet-militair – vormden een geheel dat een perfecte ideologische schijnstructuur opwierp, waardoor de normaliteit van bepaalde ideologische ideeën kon worden geïnstitutionaliseerd. Door vooraf schijndepartementen op te richten kon men op het moment van de overname de conventionele departementen (en andere organisaties zoals lerarenverenigingen etc.) meteen vervangen door degene die zij ontwikkeld hadden. Zo konden ze aan hun totaalheerschappij beginnen. (Arendt, 2021c, pp. 154–184)

Een *tweede* element dat opviel in de organisatie van de totalitaire structuur was de unieke positie van de leider. Die dankte zijn positie – zowel in het geval van Hitler als Stalin – vooral aan zijn vaardigheid de machtsstrijd binnenin de partij in hun voordeel te sturen. Het is dus niet altijd een gewelddadige strijd geweest om tot de positie te komen. Het kwam eerder aan op politiek talent dan brutaliteit. Dat bleek uit het feit dat Stalin de macht greep ten koste van Trotski, die nochtans de meer bekwame bureaucratische organisator was. Ook Hitler had geen nood aan agressie en afschrikking, de leider van de SA (Röhm) werd zelfs beschouwd als een van zijn grootste interne vijanden. Het kwam voor beide leiders dus aan op hun

politieke vaardigheden. Het exacte moment dat de leider de macht neemt, zal hij ook meteen in een duurzame positie terechtkomen. Dat betekent dat hij maar in beperkte mate alert moet zijn voor een verandering in zijn machtslegitimiteit. Dit is het gevolg van de ideologische opbouw van de beweging, de wil van de leider – de spreekbuis van de ideologie – zorgt ervoor dat hij *incontournable* is. Zijn wil is wet. Hij bepaalt de hele totalitaire structuur en vormt bijgevolg de bestaansreden van de beweging. Het gevolg hiervan is dat de interne onenigheden – die noodzakelijk volgen uit de constante herstructurering van personeel – nooit tot een radicaal culminatiepunt komen, men is zich ervan bewust dat wanneer de leider valt ook de hele totalitaire structuur in gevaar komt. Daardoor worden de haatgevoelens niet omgezet in pogingen tot interne revoluties, de positie van de leider is dus zeer solide. (Arendt, 2021c, pp. 154–184)

De leider heeft een dubbelzinnige taak in die zin dat hij degene moet zijn die de beweging beschermt voor de buitenwereld – zowel binnen- als buitenland – en gelijktijdig ook de verbindende factor tussen die totalitaire en niet-totalitaire wereld. Dat maakt ook dat hij een totaalverantwoordelijkheid draagt voor elke handeling die door individuen binnen de beweging gemaakt worden:

Het impliceert dat elke functionaris niet slechts door de leider is aangesteld, maar optreedt als zijn actieve belichaming, en dat elk bevel geacht wordt afkomstig te zijn deze ene, altijd aanwezige bron. (Arendt, 2021c, p. 167)

Dit – zoals Arendt het noemt – ‘verantwoordelijkheidsmonopolie’ van de leider verschilt erg van de andere vormen van leiderschap, zoals bij een tiran of dictator. Het gevolg hiervan is ook dat de handelingen van individuen niet meer gepaard gaan met een persoonlijke verantwoordelijkheid, met andere woorden: niemand moet zich nog verantwoorden bij wandaden, want die zijn uiteindelijk de ‘schuld’ van de leider. Dit fenomeen komt nog terug in haar andere werk dat later besproken wordt, *Eichmann in Jeruzalem*. Ook bij Bauman zal dit een centrale rol spelen in de totstandkoming van zijn kritiek op het moderne denken en de maatschappelijke implicaties ervan. (Arendt, 2021c, pp. 154–184)

Het *derde* – en laatste – organisatorische element van de bewegingen is de gelijkenis met geheime genootschappen. Arendt ziet een aantal parallellen lopen tussen de twee, zoals het gebruik van de consistente leugen, een hiërarchische structuur, de strikte opdeling tussen

vriend en vijand, inwijdingsrituelen en rituelen in het algemeen. De analyse van deze gelijkenissen, en hoe die tot stand komen, is niet meteen relevant voor deze thesis. Maar de opdeling tussen vriend en vijand daarentegen, is hier wel cruciaal. Deze strikte verdeling komt voor bij exclusieve geheime genootschappen die als voornaamste doel hebben een geheim te bewaren. Maar ook voor de totalitaire organisatie is dit element inspirerend geweest, zij het dan zonder het doel een geheim te bewaren. Met dit streven naar – en de facto omschrijven van – een gedeelde vijand (zijnde de buitenwereld, omdat die afwijkt van de ideologische normen) speelt de beweging in op het verlangen van consistentie en een eenduidig perspectief. Het creëren van een goed (de beweging) en een kwaad (de buitenwereld) bereikt men de eliminatie van existentiële onzekerheid, die de absolute vijand geworden was van de socio-economisch en cultureel bedrogen en verlaten massamens. Dat zorgde voor een overtuigende loyaliteit ten opzichte van de beweging, omdat die een gemeenschapsgevoel voorzag door een concrete gedeelde vijand te omschrijven. Kortom, de totalitaire beweging maakte gebruik van bepaalde functionele factoren die inherent waren aan de geheime genootschappen, zonder daarbij het doel van het bewaren van een geheim over te nemen. Het resultaat van groepsgebonden loyaliteit – het gevoel tot een groep te behoren – was van levensbelang voor de totalitaire bewegingen. (Arendt, 2021c, pp. 154–184)

Naast de organisatorische kenmerken zijn er ook een aantal belangrijke – en opvallende – fenomenen die deze organisatie ondersteunen en de slaagkans van de bewegingen vergroot. Een van die fenomenen is de veranderde functie van de politie in de maatschappelijke organisatie. Meer concreet betreft het de geheime politie. Die vormt volgens Arendt de werkelijke ‘machtskern’ van de beweging, omdat ze zo uitermate efficiënt en competent is. Dat heeft ze te danken – en daarmee wordt het onderscheid met het leger ook duidelijk – aan haar specifieke opleiding, die overstemt met de totalitaire aspiraties. Ze is namelijk opgeleid met als functie de binnenlandse orde te garanderen. De totalitaire bewegingen hebben in essentie het doel om tot een wereldheerschappij te komen en zo dus de gehele wereld te beschouwen als ‘binnenland’. De geheime politie is daarvoor de meest geschikte eenheid om in te zetten, omdat het leger opgeleid is om oorlog te voeren met externe vijanden en dus minder competent zal zijn wanneer haar gevraagd wordt binnenlandse taken uit te voeren. In de fase voorafgaand aan de heerschappij van de beweging werden leden van de geheime politie uitgezonden over de hele wereld om zo voorbereidingen te treffen in aanloop van de wereldheerschappij (die nooit bekomen is). Het waren deze mensen

die de werkelijke macht hadden, eerder dan de militaire diensten. (Arendt, 2021c, pp. 236–292)

Maar hun rol in eigen land – waar de beweging start – is van groter belang geweest. Ze moest namelijk instaan voor de behandeling van de objectieve vijand, die door de leider van de beweging werd aangeduid. Die objectieve vijand – net zoals de organisatie van de beweging – was onderhevig aan een herhaaldelijke heroriëntering: na verloop van tijd ontstaat de nood nieuwe vijanden aan te duiden. De reden was simpel, als men had afgerekend met de objectieve vijand zou men kunnen terugkeren naar de normaliteit, nieuwe vijanden moesten dus gevonden worden. De nazi's waren zich daarom tijdens de uitroeiing van de Joden al aan het voorbereiden op andere vijanden. De Polen zouden eerst komen, maar ook andere groepen kwamen aan bod, zoals vrijzinnigen. De bolsjewisten – die eerst gericht waren op het afrekenen met de vorige heersende klasse – zouden later ook de koelakken en mensen van Poolse afkomst viseren. Deze opdracht voor de geheime politie zorgde er ook voor dat haar maatschappelijke positie veranderde, ze was nu de machtigste sector binnen de ambtenarij. Dat was te verklaren doordat ze de enige sector was die beschikte over geheime informatie, waardoor ze ook macht kon uitoefenen op de regeringsleden. Enkel de leider had volledige controle over de geheime politie, die bepaalde namelijk de doelgroep die de dienst moest arresteren of op een andere manier moest behandelen. Deze aansturing van de leider verandert de aard van de traditionele politiediensten, omdat ze nu werken op basis van een anticipatie op een mogelijke misdaad. De arrestatiereden is dus verschoven van een vermoeden van overtreding, naar een vermoeden van een toekomstige overtreding. Om dit te duiden geeft Arendt het voorbeeld van de Moskou-processen, waarbij de leiders van het Rode Leger samen met de oude bolsjewistische leiding vervolgd werden op basis van verzonnen aanklachten. De werkelijke reden van de vervolgingen was dat er gevreesd werd voor implicaties – indien deze mensen vrij konden verder werken – die uiteindelijk zouden leiden tot het verval van Stalins macht. Hieruit blijkt duidelijk dat men preventief, en dus op basis van vermoeden, drastische maatregelen nam. Dit fenomeen kan zich alleen maar voordoen wanneer er sprake is van een overtuiging dat *alles* mogelijk is. Die absolute maakbaarheid is een typisch kenmerk voor totalitaire leiders. Hiermee wordt het logische karakter van de totalitaire politie duidelijk aan het licht gebracht, ze handelde uitsluitend naar de objectief opgelegde bevelen van de leider, zonder dat er 'checks and balances' aan te pas kwamen. (Arendt, 2021c, pp. 236–292)

2.2.4. De kampen, logisch redeneren en de verlatenheid

In de concentratiekampen zien we het culminatiepunt van de maakbaarheidsaannname die totalitaire staten kenmerkt. Vergeleken met de experimenten (buiten de kampen) die binnen het domein van de geneeskunde plaatsvonden gedurende deze periode, was de situatie binnen de kampen van een andere aard. Het was de spontaniteit van de menselijke aard die tot de rivaal van de bewegingen werd gemaakt, die spontaniteit was kenmerkend voor wat Arendt in haar latere werk *The Human Condition* zal beschrijven als pluraliteit en nataliteit. Deze rivaliteit nam drastische proporties aan en kon dat alleen doen binnen de context van de vernietigingskampen. Daarom wordt het fenomeen van de kampen door de auteur omschreven als zijnde het ‘leidende sociale ideaal van de totale overheersing.’ (Arendt, 2021c, p. 262). De verklaring voor dit feit ligt in de doortrekking van de organisatorische kenmerken van de maatschappelijke beweging naar de specifieke context van de kampen. Ze werden afgesloten van de buitenwereld, waardoor de geloofwaardigheid in het gedrang kwam wanneer getuigenissen de buitenwereld bereikten. Het was de absurde aard van de feiten die niet compatibel was met het gezonde verstand van de doorsnee mens. Maar ondanks het gebrek aan geloofwaardigheid over wat er juist gebeurd was, heeft men achteraf wel de feiten in kaart kunnen brengen en werd dus langzaam aan duidelijk wat er zich afgespeeld had. De realisatie dat de mensheid in staat is buiten zichzelf te handelen, voltrok zich. De conclusie hieruit is dat deze gebeurtenissen de overtuigingen van de totalitaire ideologie – zoal ze die zelf propageerde – weerspiegelde, de complete maakbaarheid werd een uitgevoerd feit. De totalitaire beweging had daad bij woord gevoerd, wat niet door iedereen verwacht werd. (Arendt, 2021c, pp. 236–292)

Dat de kampen conform waren aan de ideologische gedachten bleek uit hun diverse samenstelling. Er waren verschillende soorten mensen aanwezig, allen omdat ze omschreven werden als een potentieel gevaar voor de beweging. Eenieder werd de status van objectieve vijand toegewezen omwille van het simpele feit dat ze afweken van de – door de leider – opgelegde norm van maatschappelijke eenduidigheid. Die eenduidigheid – waar de massamens voor gevallen was – vertaalde zich dus ook in de samenstelling van de bevolking. Hieruit volgde de noodzakelijke stap om de pluraliteit – die zo eigen is aan het menselijke bestaan – te elimineren. Om die reden waren niet alleen Joden aanwezig in kampen, maar ook criminelen (wiens aanwezigheid verschillende functies had), zieke mensen, overblijfselen van heersende klassen en verschillende andere minderheidsgroepen. Deze speciale status van

overbodigheid maakte het daarnaast ook de ideale moment om verschillende experimenten toe te passen, zoals het massaal vergassen. (Arendt, 2021c, pp. 236–292)

De totale overheersing van de mens in een vernietigingskamp begint in eerste instantie met de eliminatie van zijn juridische status. Het ontkennen van de persoon als iemand die beroep kan doen op bepaalde rechten staat de beweging toe om naar eigen wil te handelen, de persoon in kwestie is dus volledig afhankelijk gemaakt van de overheerser, geen enkele instantie kan daar nog in tussenkomen. Deze vaststelling zal ook de kernkritiek van Arendt op de universele mensenrechtenverdragen worden. Ook in deze vernietiging van de rechtspersoon zien we het element van bewuste vormloosheid terugkomen zoals die zich ook manifesteert in de algemene maatschappelijke organisatie van een totalitaire staat. Het zou namelijk leiden tot een vorm van stabiliteit als men zou afwijken van deze willekeurige objectieve vervolging op basis van bepaalde overtuigingen (religieus, politiek, ...). Indien dat wel gebeurt, en dus bepaalde ethische – hoe gering aanwezig ook – normen in de berekening worden gecalculeerd, zou er weer sprake zijn van een ‘juridische’ omkadering. Dat is het tegenovergestelde van wat men wil bereiken en brengt bovendien de succesformule – het beloven van consistentie en eenduidigheid aan de massa – in gevaar omdat ze de besproken intermenselijke pluraliteit impliciet zou erkennen. Op het doden van de juridische persoon volgt het doden van de morele persoon. De uitvoering van deze moord op de morele persoon bestond erin de dood te verhullen in anonimiteit. Dat bleek achteraf een van de grootste verwezenlijkingen van de SS, de intermenselijke solidariteit die zou kunnen ontstaan werd a priori vermeden. Ze deden dat concreet door te verhinderen dat externe mensen konden achterhalen of een kennis of familielid al dan niet dood was. Daarnaast was het afgezonderde karakter van de kampen, niet alleen wat betreft de locatie, ook een reden waarom de dood van een persoon niet buiten het kamp bekend werd. Arendt zal duiden op de betekenis van de dood, die ontnomen wordt door deze geproduceerde anonimiteit. Want een betekenisvolle dood is een dood die gekend is en herinnerd wordt. De afwezigheid van deze erkenning is ook een nieuw fenomeen dat zich met de totalitaire bewegingen ontwikkeld heeft:

Het is alleen omdat zelfs Achilles naar Hectors begrafenis ging, alleen omdat zelfs de meest despotische regeringen de verslagen vijand eerden, de Romeinen de christenen toestonden een geschiedenis van hun martelaren te schrijven en de kerk de kettars levend hield in de herinnering van de mensen, dat niet alles verloren was en ook nooit verloren kon gaan. (Arendt, 2021c, p. 281)

Voorheen bestond dus een moreel besef om de vijand te doen verder leven in herinnering, op basis van het essentiële dat we delen, het menszijn. Dat was niet meer het geval in de uitvoering van de vernietigingskampen. De dood werd tot de anonimiteit verdrongen en als dusdanig tot een materiële vervaging gereduceerd. Maar ook voor de feitelijke dood speelt zich al een proces van morele aftakeling af. Die situeert zich in de individualiteit van een persoon. De abstractie van dit domein (de individualiteit) doet vermoeden dat het misschien wel de moeilijkste uitdaging is voor de totalitaire bewegingen. De unieke individualiteit van eenieder grenst aan het mystieke, het is bijzonder moeilijk – of zelfs onmogelijk – te definiëren, daaruit volgt dan de vernietiging ervan geen eenduidige methode zal vragen. Integendeel, meerdere methoden kwamen aan bod met als doel het meest persoonlijke te doen kraken. Arendt geeft om dit te duiden een aantal voorbeelden. De eerste wijze waarop men dit doel trachtte te bereiken was doormiddel van het dierlijke – naar moderne westerse normen zelfs erger dan dierlijk – behandelen van diegene die naar de kampen gestuurd werden. Tijdens het transport al werden ze vaak naakt op elkaar in wagons geduwd. Onderweg stierven soms mensen, de andere konden enkel ondergaan. Bij aankomst werd men gescheiden van elkaar, beroofd, uitgekleet, gemarteld en er werd ook een nummer als ‘naam’ toegekend. Al deze methoden hadden de hierboven beschreven dood van de individualiteit, die nog erger was dan de juridische dood als resultaat. De duisterheid hiervan verklaart ook waarom er zo weinig revoltes waren in de kampen, waarom zoveel mensen dit collectief hebben laten gebeuren. Ze hadden naast fysieke beperking – door ondervoeding – geen gram spontaniteit meer over, die onlosmakend verbonden is aan de menselijke individualiteit. De menselijke capaciteit op eigen kracht een initiatief te nemen, wat dat ook moge zijn, werd systematisch weggewerkt, de spontaniteit kon niet meer ontkiemen. Het eindresultaat van dit alles is het levende lijk, dat Arendt vergelijkt met de hond van Pavlov:

Er blijft dan niets anders over dan likbleke marionetten met een menselijk gelaat, die zich allen gedragen als de hond van Pavlovs experimenten, die allen perfect voorspelbaar reageren, ook wanneer ze hun eigen dood tegemoet gaan, en die alleen nog maar reageren. (Arendt, 2021c, p. 285)

Dit uitschakelen van spontaniteit is een cruciaal element in het slagen van de totalitaire aspiraties. Dit moet zich ontplooiën in elke laag van de maatschappij, zowel in de privé- als publieke sfeer. Hieruit kan geconcludeerd worden dat het niet het despotische machtsmodel is

dat de totalitaire beweging nastreeft, maar wel de totale controle van mensen alsof ze een op afstand te bedienen speelgoed zijn. Het is dus de overbodigheid van de mens die het eindpunt vormt van de bewegingen, en dat bereikt de realiteit in de kampen. Het doel is niet de individualiteit en daar bijhorende vrijheid te *beperken*, maar om die uit te schakelen nog voor ze de kans krijgt zich te ontwikkelen. Het resultaat is het bekomen van een éénheid, die zich vormt door de afwezigheid van interpersoonlijke pluraliteit. De mens wordt één. (Arendt, 2021c, pp. 236–292)

Onlosmakelijk verbonden met het elimineren van de menselijke spontaniteit is de logische methode waarmee gehandeld wordt. Die logische aard ontplooit zich op een deductieve wijze, waarmee gehandeld wordt door uit te gaan van de premisse status van geschiedenis-, of natuurwetten. Zoals reeds vermeld, gaat het concreet over de superioriteit van het Arische ras en haar zelfverklaarde genetische perfectie. Het is dus niet zo dat de totalitaire aspiratie zich uit, zonder beroep te doen op wetten, alleen zijn die wetten dus van een andere oorsprong dan klassieke burgerlijke wetgeving. Deze logische procedure die ideologische wetmatigheden uitvoert is gedoemd uiteindelijk op haar limieten te stoten. Ze draagt haar eigen destructie dus vanaf haar ontstaan in zich. Want als ze haar doelen bereikt heeft, verdwijnt daarmee ook haar bestaansrede. Het elimineren van al hetgeen dat onwenselijk is voor de totalitaire wereld zal ervoor zorgen dat er uiteindelijk niets meer bestaat dat nog te vernietigen valt. In eerste instantie zou men denken dat er dan gezegevierd kan worden, maar het tegendeel is waar. Wanneer er geen objectieve vijanden zijn, ontstaat er een stabiliteit. Die stabiliteit is zoals besproken het grootste gevaar voor de ideologische standvastigheid, er moet altijd een perspectief van superioriteit over een ander bestaan. Dat verdwijnt wanneer er geen ‘ander’ meer is. In klassieke despotische regimes wordt het na te streven doel uitgevoerd met een wetteloosheid als onderstroom, terwijl in de totalitaire regimes de terreur – zoals gezien in de kampen – het middel zal zijn. Die terreur zal zich dus wel wetmatig verwezenlijken en een logische deductische procedure volgen waarbij de ideologie de premisse vormt, elke empirische ervaring die daarvan afwijkt wordt genegeerd. De werkelijkheid wordt dus verloochend vanaf het moment dat de ideologische premisse omschreven en geïndoctrineerd is. Ook het verleden of de toekomst zullen

onderhevig worden hieraan, de realiteit en geschiedschrijving is nu definitief ondergeschikt, de ideologie heeft een totale waarheidsstatus bereikt. (Arendt, 2021c, pp. 319–350)

Dit logisch redeneren vanuit een ideologische overtuiging werd mogelijk gemaakt door de overtuigingskracht van de leiders. Zij weken op geen enkel moment af van hun verhaal en brachten het met trots en overtuiging. Zo was Hitler bijzonder trots op het feit dat hij in staat was ijskoud en logisch te redeneren. Deze consistentie en overtuiging dwong gehoorzaamheid af. Maar naast die overtuigingskracht was een andere factor die al kort besproken werd, de *verlatenheid*, cruciaal. Het begrip vereist enige nuancering, aangezien het zich in verschillende opzichten toch onderscheidt van soortgelijke begrippen zoals eenzaamheid of afzondering. Waar de afzondering het gebrek is aan het vermogen de menselijke creativiteit te laten open bloeien, en men dus niet in staat is te handelen, is de *verlatenheid* een gevoel van in de steek gelaten te zijn. De *verlatenheid* is het gebrek aan het verlangen om te handelen, om die menselijke creativiteit te uiten. De afzondering is wat voorafgaat aan de *verlatenheid* en vormt dus een soort eerste fase. Daarin is de mogelijkheid om te handelen wel ontnomen, maar blijft het verlangen bestaan. Dat is bij de fase die erop volgt niet meer het geval. De eerste fase is daarom kenmerkend voor niet-totalitaire regimes zoals de tirannie, terwijl de tweede fase – de van de *verlatenheid* – kenmerkend is voor de (pre)totalitaire regimes. We kunnen dus zeggen dat de afzondering slechts het gemeenschappelijke domein beperkt, terwijl de *verlatenheid* ook de individualiteit aantast. Het is ook die laatste fase die ontstond als gevolg van de algemene socio-economische en culturele depressie die door Arendt werd omschreven als de context waarin het totalitaire bewind kon groeien. (Arendt, 2021c, pp. 319–350)

2.3. Samenvatting

In dit hoofdstuk werden om te beginnen verschillende misverstanden over de oorsprong van de totalitaire beweging besproken. Cruciaal daarin was de nood aan het besef dat er met deze bewegingen iets *nieuws* was verschenen. Daarna werd aandacht besteed aan de kenmerken van de totalitaire staat, waarbij de massamens wellicht de belangrijkste was. Tot slot werden de organisatorische factoren beschreven, met daarna een analyse van de concentratiekampen. In het volgende hoofdstuk wordt Zygmunt Baumanns *Modernity and the Holocaust* besproken. Hij zal daarmee een gedetailleerde analyse over de moderniteit formuleren.

3. Zygmunt Bauman

3.1. Introductie

Bauman (1925 – 2017) was een professor Sociologie van joodse afkomst, hij wordt vaak ook omschreven als filosoof. Zijn werk focust op verschillende thema's, zoals de verdeling van mensen in groepen (binnen een samenleving), de arbeidersbeweging, emancipatie, de geglobaliseerde wereld en uiteindelijk ook de *moderniteit*. Hij werd doorheen zijn leven geïnspireerd door verschillende denkers zoals Gramsci, Levinas, Arendt, ... Het boek *Modernity and the Holocaust* zal de hoofdrol spelen bij de bespreking van Bauman in deze thesis.

Zygmunt Bauman omschrijft initieel in de inleiding van zijn boek (*Modernity and the Holocaust*) een zeer specifieke reden waarom hij het schreef: de studie van de Holocaust schiet in alle opzichten te kort. In de periode die volgde na de wereldoorlogen was het onderzoek dat verricht werd naar de gebeurtenissen van de Holocaust te nauw gericht op het Joodse aspect. De emotionele verontwaardiging, en vooral de levendige herinneringen, werden door de Joodse gemeenschap misbruikt als een hefboom om toekomstig beleid te steunen en legitimeren. De gebeurtenissen werden, aldus Bauman, gebruikt als emotioneel argument om een vrijstelling op 'beleidsbeoordeling' te verkrijgen (Bauman, 2020, p. ix). Met andere woorden, de Joodse gemeenschap verwachtte met rust gelaten te worden wat betreft haar handelen, omdat ze zulke vreselijke dingen had meegemaakt. Dit is volgens Bauman één van de redenen waarom de sociologische studie naar het fenomeen van de Holocaust herleid is geweest tot een uitsluitend Joodse en Duitse zaak. Op die manier wordt een bredere invalshoek van het fenomeen vermeden. (Bauman, 2020, pp. vii–xiv)

Het kernargument doorheen het boek is dat de gebeurtenissen die zich tijdens WO II afspeelden het gevolg waren van een *algemene tendens* in de samenleving die door Bauman omschreven wordt als de ontplooiing van de *moderniteit*. Het is dus geen zaak van een specifieke gemeenschap, het is een zaak van ons allen, van de manier waarop we samenleven. En het is net dit inzicht dat in het sociologische onderzoek ontbreekt, men heeft van de

Holocaust een gespecialiseerde studie gemaakt waarbij de werkelijke oorzaak, aldus Bauman, uit het oog verloren werd:

Even so, the Holocaust was not simply a Jewish problem, and not an event in Jewish history alone. The Holocaust was born and executed in our modern rational society, at the high stage of our civilization and at the peak human cultural achievement, and for this reason it is a problem of that society, civilization, and culture. (Bauman, 2020, p. x)

Wat er in de realiteit over de Holocaust geschreven wordt, behoort tot specialisaties binnen de sociologie, maar daarnaast is het doorgaans ook een poging tot het ceremonieel herdenken van de verschrikkelijke gebeurtenissen. Op zich is dat geen slechte zaak, maar het belet ons een grondige analyse te maken van de werkelijke omstandigheden waarin dit alles tot stand werd gebracht. Met dit boek, *Modernity and the Holocaust*, probeert Bauman ons tot het inzicht te brengen dat er meer schuil gaat achter de doorsnee analyses en ceremoniële herdenkingen. De Holocaust is een product van het moderne denken en handelen, en niet uitsluitend een product van enkele moordlustige monsters. De studie van de gebeurtenissen moet de *mainstream* bereiken, dit boek is een pleidooi daarvoor. (Bauman, 2020, pp. vii–xiv)

Maar, in het nawoord dat Bauman in het jaar 2000 schreef, vermeldt hij hoe hij zich vergiste in de analyse dat men vandaag binnen het sociologische kader van onderzoek naar de Holocaust voorbij gaat aan het onbeschreven element van de moderniteit. Bij de studie van de Holocaust is er juist wel aandacht voor deze innerlijke drijfveer. Hoewel niet altijd bewust naar voren gebracht is er volgens Bauman wel aandacht voor het beschrijven van het moderne element. Hij ziet zijn inschattingsfout in en geeft die ook toe: ‘Contrary to my opinion, whenever the Holocaust is mentioned in contemporary social thought, nothing else is at stake but precisely that significance which I thought was left, heedlessly, out of consideration’ (Bauman, 2020, p. 223). Er wordt vandaag meer aandacht besteed aan de vraag of, en hoe, bepaalde mechanismen van het fenomeen zich vertalen naar de huidige vorm van samenleving. We zoeken vandaag, vaak onbewust, naar wat de Holocaust ons kan leren over het hier en nu. (Bauman, 2020, pp. vii–xiv)

Dit identificeren van de moderniteit als voornaamste drijfveer past in een bredere theorie die Bauman ontwikkelde. Die theorie omvat naast de moderniteit ook nog twee andere fasen die de geschiedenis en de hedendaagse periode kenmerken: de post-moderniteit en de

vloeibare moderniteit. Daarbij hoort een fundamenteel begrip dat doorheen zijn werken terugkomt: de *moraliteit*. Dit alles – dat zich buiten het boek *Modernity and the Holocaust* begeeft – zal dus niet in detail behandeld worden binnen deze thesis.

3.2. Moderniteit en de Holocaust

3.2.1. Tekortkomingen bestaand sociologisch onderzoek

In zijn zoektocht naar een verklaring voor hoe de Holocaust tot stand is kunnen komen stuit Bauman op één element dat onmiskenbaar is: de *moderniteit*. Met dat begrip wil hij de nadrukken leggen op een tendens die de recente menselijke geschiedenis kenmerkt, namelijk de opkomst en dominantie van het rationele denken. Die vaststelling leidt hem tot de conclusie dat de Holocaust – en de totalitaire bewegingen in het algemeen – enkel tot stand konden komen door deze rationele redeneringsmethode. Bijgevolg is het fenomeen van de Holocaust te omschrijven als een breed maatschappelijke problematiek, en dus niet zozeer iets wat betrekking heeft op één specifieke bevolkingsgroep, de Joden. Noch gaat het specifiek over Duitsers of Russen, ze zijn allen slechts voorbeelden waarbij het moderne denken naar boven komt. Wat wel van algemeen belang is, is te erkennen dat het moderne rationele denken het potentieel in zich draagt waardoor totalitaire aspiraties realiteit kunnen worden. De moderniteit is dus niet per definitie gedoemd om deze wanpraktijken tot uiting te brengen, maar het is er wel een kenmerk en voorwaarde van. Daarom moeten we volgens Bauman verder durven te onderzoeken wat de onderliggende redenen zijn en niet enkel de specifieke situering van de uitvoerders en slachtoffers. Het sociologische onderzoek naar de holocaust is nu eerder een niche onderwerp, terwijl de resultaten ervan relevant zijn voor het bredere sociologische en filosofische debat. (Bauman, 2020, pp. vii–xiv)

Het negeren van dit moderniteitsdenken in de studie van de Holocaust voltrekt zich op twee verschillende manieren: de genocide wordt enkel omschreven als een daad van antisemitisme en het wordt geclassificeerd als een *uiterst uitzonderlijke* gebeurtenis. Bij die eerste is het vertrekpunt de analyse dat de Holocaust een culminatiepunt is van een westers antisemitisme. Het gevolg hiervan is dat deze analyse zich toespitst op één enkele bevolkingsgroep, waardoor het potentieel dat het zich ergens anders voltrekt, genegeerd wordt. Deze benadering is te eng en heeft als gevolg het creëren van een perceptie dat de Holocaust een opzichstaand fenomeen was en dat het slechts een kenmerk is van een bepaalde

maatschappelijke overtuiging (westers antisemitisme). Dit toont een gebrek aan het vermogen om een grondige maatschappij analyse te maken aangezien enkel het antisemitisme als oorzaak wordt geponeerd. Het kijkt niet naar de rol van het rationalisme, wel naar het fenomeen als zijnde het ultieme culminatiepunt van een diepgewortelde antisemitisme. Dit betekent geenszins dat Bauman het antisemitisme niet ziet als een deelloorzaak, hij legt alleen de nadruk bij het moderne denken omdat die de antisemitische sentimenten tot een nooit gezien niveau heeft getild. Het moderne denken – zoals later duidelijker wordt – heeft het antisemitisme tot haar extremen laten komen. Een andere manier waardoor de moderniteit onderschat wordt in de studie van de Holocaust, is door het fenomeen te klasseren als een extreem voorval van geweld en agressie waarmee we nu eenmaal moeten leven. Het is een zodanig standvastig fenomeen – soortgelijke incidenten spelen zich namelijk vaker af in de menselijke geschiedenis – dat het aanschouwd wordt als een inherent deel van de mensheid, waardoor het niet te bestrijden of voorkomen valt. De gruwel die mensen elkaar kunnen aandoen is nu eenmaal een kenmerk van onze soort, luidt de vaststelling. De Holocaust wordt dus aanschouwd als iets dat *a priori* binnen de mogelijkheden van de mens ligt, als iets dat we niet cultureel kunnen wegwerken of vermijden. Bauman zal later argumenteren dat dit juist is, maar dat de Holocaust fundamenteel verschillend is van vorige genocides. Deze laatste strekking zal nooit verder komen dan de Holocaust te klasseren in een reeks eerdere genocides. Uit deze twee stromingen blijkt dat het moderne denken als de ultieme facilitator voor de totalitaire aspiraties compleet over het hoofd wordt gezien. (Bauman, 2020, pp. 1–30)

Beide perspectieven hebben één kenmerk gemeen: ze plaatsen de holocaust in een rij van bestaande fenomenen en missen de kans om een fundamentele maatschappij kritiek te vormen. Met andere woorden: ze beschouwen de Holocaust als een systeemfalen, een falen van de moderniteit (dat geacht werd vermeden te kunnen worden), en niet als een product ervan. Dit zijn wat Bauman (aanvankelijk) omschreef als de dominante stromingen binnen de sociologie. Hij voegt daaraan een nuance toe: het fenomeen van de Holocaust volgt niet noodzakelijk uit de moderniteit, maar is er wel het resultaat van. Hij neemt dus geen radicaal standpunt in, maar wijst enkel op de tunnelvisie van het (destijds) huidige sociologische onderzoek. Sterker nog, hij zal stellen dat het huidige sociologische onderzoek er enkel op gericht is de gebeurtenissen te doen vergeten, in plaats van de echte oorzaken te achterhalen:

When measured against the work done by historians or theologians, the bulk of academic sociology looks more like a collective exercise in forgetting and eye-closing.
(Bauman, 2020, pp. 9–10)

De studie van het fenomeen behoort vandaag – tot spijt van de auteur – tot bepaalde specialisaties binnen de sociologie, waar het beschreven wordt als een extreme uiting van menselijk geweld. Bauman bouwt verder op Arendt en brengt het moderne karakter naar voor, zodoende poogt hij zijn resultaten naar de mainstream sociologie te brengen. Het doel van zijn boek *Modernity and the Holocaust* is dan ook om een bredere maatschappijkritiek te leveren, die het grote gevaar van het moderne denken in de schijnwerpers zet. Het is een waarschuwing voor de excessen van een doorgedreven rationeel denken. (Bauman, 2020, pp. 1–30)

3.2.2. Antisemitisme

Alvorens verder in te gaan op wat Arendt al als deelverklaring voor de totalitaire beweging omschreef – namelijk de logiceit, of het moderne rationeel denken – is het nuttig een analyse te maken over de relatie tussen het Joodse volk en de totalitaire bewegingen. Er zijn namelijk redenen waarom juist het jodendom op zo'n grote schaal gevisieerd werd door de totalitaire bewegingen. Nogmaals, het antisemitisme dat in het komende deel besproken wordt, is absoluut niet de enige verklaring. Ook Bauman formuleert dit meerdere keren in zijn werk. De modernisering daarentegen is de grootste drijfveer geweest en zal daarom nadien uitvoerig besproken worden.

De Jodenhaat is een fenomeen dat de mensheid al vele eeuwen schaamteloos met zich meedraagt. Het is niet enkel de haat die belangrijk is in het kader van de totalitaire gebeurtenissen, wel de onverschilligheid van de modale burger ten opzichte van deze Jodenhaat is verbazingwekkend. Er is dus eerder – naast een radicaal antisemitisme – sprake van een 'passieve' vorm van antisemitisme, waarbij onverschilligheid over het lot van Joden het gevolg is van een algemeen negatief sentiment over de Jood. Verschillende factoren verklaren volgens Bauman waarom deze negatieve perceptie ontstaan is. Een eerste element is de opvallende 'dakloosheid' van het Joodse volk. Het quasi nomadische karakter van het volk is al aanwezig sinds haar ontstaan, de Joden hebben nooit echt een vaste thuisbasis gehad, er was altijd een grote internationale diaspora. Het is deze 'dakloosheid' die Hitler gebruikte als

voornaamste argument tegen de Joden, ze waren hierdoor fundamenteel verschillend van andere bevolkingsgroepen binnen de Duitse samenleving. Door dit gebrek aan territorium waren de Joden volgens Hitler niet in staat deel te nemen aan een oorlog die gericht was op het veroveren van landen. Dit niet in staat zijn tot oorlog conflicteerde met de idee dat het nodig is oorlog te kunnen voeren om te overleven. Daarom ontstond er een vreemde perceptie, hun overleven moest te danken zijn aan andere methoden. De eerste verdachtheid was een feit: hoe konden ze al deze eeuwen in leven blijven, zonder een eigen territorium te hebben of te kunnen veroveren? Dit maakte de Joden in de ogen van Hitler een vijand die gedoemd was vernietigd te worden. De Joden waren verdacht om bovengenoemde redenen. Ter preventie zouden ze verwijderd moeten worden. Maar deze problematiek – het niet thuishoren van Joden binnen een land – heeft niet altijd bestaan, in de premoderne wereld was het samenleven met Joden in verschillende Europese landen wel mogelijk. De reden daarvoor was de indeling van de premoderne samenlevingen. Kenmerkend hiervoor was de normaliteit van segregatie tussen bevolkingsgroepen, die het mogelijk maakte om de *andersheid* te kanaliseren. Zo ook werden de Joden een aparte bevolkingsgroep in de samenleving, zoals er vele anderen waren. Deze segregatie werd bekomen door enerzijds een fysieke afstand (bv. bepaalde delen in een stad) tussen groepen mensen, maar ook culturele afstand. Hierdoor werden conflicten tussen de gemeenschappen vermeden. (Bauman, 2020, pp. 31–60)

Een belangrijke factor die met deze segregatie gepaard ging, was de relatie van de jood tot het christendom. Bij het ontstaan van het christendom bleek de ‘vreedzame’, premoderne, samenleving al snel op haar limieten te botsen. Die ambigue relatie met het christendom – de gedeelde geschiedenis maar ook afwijking – zorgde ervoor dat ze een soort alter ego werden van het christendom. Het christendom was ontstaan uit het jodendom en realiseerde haar dominantie door zich af te zetten van de ander, de identiteit van het christendom was dus een product van de afwijzing van het jodendom. Haar voortbestaan was gebaseerd op deze dominantie en moest zich doorheen de tijd herhaaldelijk uitspreken. Door dat te doen kregen de Joden een sinistere status toegekend. Deze beeldvorming van de Jood – gevormd door het christendom, als noodzaak voor het voortbestaan – bleef lang na de dominantie van de kerk in leven. Het zorgde ervoor dat mensen die nog nooit in contact gekomen waren met Joden, er toch een bepaald beeld over hadden. Het concept ‘Jood’ kende een brede invulling, vooral met negatieve connotaties zoals ‘demonisch’, ‘angstaanjagend’ en ‘fascinerend’. Maar bovenal werd het concept gekenmerkt door een gebrek aan consistentie, omdat het verschillende elementen omvatte die elkaar vaak tegenspraken. (Bauman, 2020, pp. 31–60)

Het is duidelijk dat het antisemitisme een fenomeen was dat niet bij veel andere bevolkingsgroepen voor kwam (ook bij de Roma, dan wel op kleinere schaal). Het was ontstaan uit een verlangen om onderscheid te maken tussen wij-zij, dat diende om het voortbestaan te garanderen. Het was dus geen conflict voor dominantie, eerder een eenzijdige overwinningsverklaring:

Neither was antisemitism a case of conflicting economic interests (though the latter has been frequently deployed in arguments supporting the antisemitic case in our modern competitive era, which thinks of itself in terms of interest groups locked in a zero-sum game) – it was sustained entirely by the self-definitional and self-assertive interests of its carrier. It was a case of boundary-drawing, not of boundary-contest.
(Bauman, 2020, p. 41)

Door deze existentiële wij-zij dynamiek is de Jood symbool geworden voor al wat het eigen belang in gevaar brengt. De Jood was de algemene vijand geworden, in alle denkbare situaties. De Jood werd dus de belichaming van al hetgeen dat geassocieerd kon worden het angstaanjagende, het verwerpelijke, etc. Kortom, de Jood was symbool voor de *bedreiging*. Door beide totalitaire regimes werd dit concept gebruikt voor zowel de belichaming van het bolsjewisme als het liberale westerse democratische model, als socialist en tegelijk ook kapitalist. Het concept werd dus door iedereen gebruikt. Als externe toeschouwer valt dan ook de inconsistentie van het verschillend toepassen op, zoals het voorbeeld hierboven. (Bauman, 2020, pp. 31–60)

Deze rol van de Jood kwam ook tot uiting in zijn maatschappelijke functies. Ze deden doorgaans werk dat geen aanzien had, of zelfs werd verafschuwde, waardoor andere bevolkingsgroepen minder snel geneigd waren deze jobs te doen. Het gaat dan vooral over bepaalde jobs in de financiële sector, zoals het innen van belastingen en schulden voor de bourgeoisie en aristocratie. Door dit te doen namen ze een functie in als *middelman*, als buffer tussen het gepeupel en de heersende klassen. Hun doel was geld te verdienen om te kunnen overleven, het aanzien van de job was van ondergeschikt belang. Voor de lagere klassen werd de Jood bijgevolg het beeld van de ‘hogere’ klassen, omdat zij de buffer vormden, en voor de hogere klassen werd de Jood dan weer de weerspiegeling van de lagere klassen, om dezelfde reden. Om dit te duiden, gebruikt Bauman de metafoer van een prisma: afhankelijk vanuit

welke hoek de Jood bekeken werd, was de beeldvorming fundamenteel verschillend en dus ook paradoxaal. Net zoals een prisma ook een verschillend beeld geeft naargelang het perspectief. (Bauman, 2020, pp. 31–60)

Met de opkomst van het rationele denken – de moderniteit – kwam een einde aan de onverschillige houding ten opzichte van het inherent paradoxale concept van de Jood, het verlangen naar eenduidigheid en consistentie stond centraal, dus moest er een oplossing komen. De moderniteit moest namelijk voorzien dat er binnen een gemeenschap een algemene consistentie was, waardoor pluraliteit en ambiguïteit verwijderd moesten worden. Zo ook de Jood en zijn incompatibele conceptuele en maatschappelijke positie. Er waren twee opties binnen deze moderne tijdsgeest, of de inconsistente beeldvorming over de Jood moest verdwijnen, of diezelfde beeldvorming moest een reïncarnatie ondergaan die gestoeld is op rationele argumentatie zodat de ambiguïteit verdween. De rol van zondebok voor maatschappelijke problematiek werd dus opnieuw de Jood, door zijn ambigue positie en perceptie in de samenleving. Dat kwam ook omdat ze zich goed konden aanpassen aan de veranderende maatschappij, ze wisten kapitaal op te bouwen en huizen te kopen in buurten waar voorheen enkel christenen woonden. Ze gingen op in het geheel, mede ook door hun veranderende uiterlijk, dat nu gelijk was aan dat van de rest van de samenleving. In sommige gevallen integreerden Joden zelfs tot in de hoogste maatschappelijk posities. Dat was niet voor alle bevolkingsgroepen zo, sterker nog, dit succes van sommige Joden creëerde veel argwaan bij de brede bevolking. Het gevolg was een reeks conflicten, in de eerste plaats tussen de heersende klasse uit het ancien régime en de Joden. Die heersende klassen zag hun eeuwenlange, doorheen de generaties doorgegeven, machtspositie in gevaar komen. Ze werden uitgedaagd door de moderne periode, die naast haar absolute dominantie van de rede ook gekenmerkt werd door een algemene afstoting van de voorheen heersende politieke en culturele realiteit. Het conflict van de ambigue Jood met de brede samenleving nam nu een andere vorm aan en moest worden aangepakt met de wapens van de moderniteit: technologie, wetenschap en de gecentraliseerde macht van de staat. Later wordt duidelijk hoe dit zich juist ontplooië. (Bauman, 2020, pp. 31–60)

Een andere relevant fenomeen waartegen de Jood gespiegeld werd – en dat opkwam met het modernisme – was het kapitalisme. Door hun (financieel) succes in de initiële fase van de moderniteit waren ze de doelgroep waar anti-modernisten hun antikapitalistische gevoelens op los lieten. Zodoende werd het kapitalisme – dat nog geen socialistische

transformaties had ondergaan – geassocieerd met het concept van de Jood, die nog altijd als vreemd, slijmerig en gevaarlijk werd beschouwd. En dus werden de eerste moderne antikapitalisten tegelijkertijd ook antisemieten. Het resultaat was een uitbreiding van het al uitermate negatieve imago van de Jood, die nu ook symbool werd voor het grote kapitalistische geld. De levensduur van het negatieve concept werd zo nogmaals verlengd. Deze evolutie en nieuwe associatie werd ook overgenomen door de eerste socialistische bewegingen, zoals Karl Marx die parallellen zag tussen de ‘Joodse geest’ en het kapitalistische doel van voortdurend winstbejag. (Bauman, 2020, pp. 31–60)

Een andere transformatie die het concept van de Jood doormaakte speelde zich af op het vlak van burgerlijke status. De Joden waren namelijk grote aanhangers van het opkomende liberalisme en het burgerschap dat deze beweging promootte, omdat ze voorheen altijd een politieke status hebben gehad die door de heersende klasse werd bepaald. Zo werden Joden in het premoderne Europa beschouwd als zijnde eigendom van de elite, het waren ‘Joden van de koning of prins’ omdat ze in dienst stonden van deze aristocratie. Ze werden door diezelfde politieke elite ook beschouwd als buitenstaanders ten opzichte van de bredere maatschappij en waren ze dus finaal irrelevant. Het burgerschap en de daarbij horende rechten zouden dus potentieel een enorme vooruitgang betekend kunnen hebben. Al snel werd duidelijk dat de enige emancipatie t.o.v. de staat kon komen vanuit die staat zelf, dus niet vanuit de bevolking. Het liberalisme beloofde deze onafhankelijke sociale en rechterlijke status die nodig was om tot de gewilde vrijheid te komen. En dus door ook het liberalisme te omarmen werden ze beschouwd als – zoals eerder vermeld – het grootste gevaar voor de heersende klasse. Want dat Joden het recht zouden krijgen om een politieke stem te uiten, is een nachtmerrie voor diegene die zich het negatieve concept van de Jood eigen hebben gemaakt. Dat zou immers betekenen dat ze de gevestigde maatschappelijke structuur van binnenuit konden ondermijnen en uiteindelijk zelf de macht konden grijpen. Ook in dit geval is de prisma metafoor van toepassing. Want tegelijkertijd ontstond de argwaan vanuit de meritocratische bourgeoisie dat deze aanhang voor liberale waarden konden betekenen dat er een samenwerking tussen Joden en de aristocratie was. De vrees dat ze samenwerkten om de, op zelfverdiende gebaseerde bourgeoisie, te ondermijnen was zo even levendig als de vrees vanuit de aristocratie dat de Jood zou samenwerken met het gepeupel. Hieruit blijkt wederom dat de bufferfunctie van de Jood verschillende tegenstrijdige percepties veroorzaakt. (Bauman, 2020, pp. 31–60)

De stateloosheid is wellicht het meest impactvolle element dat modern antisemitisme aanwakkerde. De joodse diaspora was uitgesproken universeel en bevond zich over de hele wereld. Dit maakte volgens Bauman dat ze een natie vormden *binnenin* de naties van de wereld, een non-territoriale eenheid die als verlengde van het negatieve concept van ‘de Jood’ ervaren werd als een interne vijand. Dit fenomeen verschilde fundamenteel van de andere relaties tussen naties en zogenaamde buitenstaanders, zoals de relatie tussen de natie en de bezoekende vreemdeling. In dat onderscheid komt de eigenheid van de gastheer niet in gevaar omdat het verblijf van de vreemdeling slechts een *bezoek* is, terwijl Joden permanent aanwezig zijn. Ze werden beschouwd als *indringers* omdat ze definitiever gevestigd waren binnen een natie en daardoor ervaren werden als een entiteit die het onderscheid van *wij* en *zij* tot stand bracht. Met andere woorden: Joden waren gelijktijdig buiten en binnen de natie, ze waren buitenlanders en vreemdelingen in dezelfde realiteit. Bauman zal dit fenomeen in zijn werk meermaals omschrijven als de incongruentie van het joodse bestaan. (Bauman, 2020, pp. 31–60)

Deze problematische relatie speelt zich traditioneel ook af tussen naties zelf. In die conflicten – die toch anders van aard zijn – heeft ook de Jood een rol gespeeld. Ze werden namelijk ingezet als bemiddelaars, mede dankzij hun doorgaans sterker ontwikkelde literaire en politieke vaardigheden. In eerste opzicht kan dit een notie van potentiële emancipering teweegbrengen, maar het inzetten van joodse intellectuele krachten was eerder in de sfeer van uitbuiting. Het moment dat hun diensten niet meer vereist waren – en dus de ‘vuile jobs’ achter de rug waren – werden ze terug naar hun ondergeschikte rol gedegradeerd. Daardoor werden ze weer de dienaar van het blijkbaar noodzakelijke wij-zij onderscheid dat de Joodse incongruentie al sinds het begin van haar ontstaan kenmerkt. Het is duidelijk dat de Jood – in zowel de belichaming als in de conceptuele benadering – de absolute antithese van de moderniteit was. Hij was het archetype van de menselijke ambiguïteit geworden, de grootste vijand van het naar consistentie verlangende proces van de moderniteit. Het overwinnende rationele denken voedde zich op zekerheidsverlangen, de jood was de belichaming van het onzekere en verdachte, zodus werd hij in elk mogelijke problematiek geculpabiliseerd. Vaak gebeurde dat proces vanuit verschillende perspectieven, die zich doorgaans gelijktijdig – maar bijna altijd paradoxaal – afspeelden. (Bauman, 2020, pp. 31–60)

Deze de facto segregatie van de Joden binnen de samenlevingen werd nu – doordrongen van de moderne geest – systematisch verankerd. Het onderscheid werd rationeel

beargumenteerd, technologisch vormgegeven, administratief beheerd en tot slot ook gecontroleerd vanuit een centrale overheid. Met andere woorden: de ambiguïteit werd institutioneel en systematisch uitgesloten. Het is bij deze vaststelling dat Bauman voor het eerst zijn metafoor van het tuinbeheer introduceert. De tuinman, vertelt Bauman, moet er op toezien dat zijn harmonisch uitgetekende tuin gevrijwaard blijft van de zichzelf uitnodigende planten. Het onkruid verstoort namelijk de eenheid van de tuin, die vormgegeven is door een ideaalbeeld. De ideale tuin – in haar harmonieuze kleuren en andere inhoudelijke kenmerken – is niet langer ideaal wanneer ongewensten haar consistentie komen verstoren. Zo ook worden de Joden nu behandeld, als ongewassenen die de eenheid verstoren. De aanpak van dit probleem was modern, zoals ook de tuinman zijn rol zal vervullen door het gebruik van tuinmateriaal. Waar voorheen het concept van de Jood zich eerder manifesteerde in de vorm van een axioma, is die nu een te bewijzen fenomeen. Verdergaand op de tuinmetafoor is de analyse die Bauman maakt aan de hand van Patrick Girard. Die stelde vast dat het moderne antisemitisme niet ontstaan is uit de grote verschillen tussen bevolkingsgroepen, maar wel uit het sentimentele gevaar dat interculturele verschillen zich niet meer zullen tonen. De radicaliteit van de moderne antisemitie was dus te verklaren door het gevoel dat de Jood zich integreerde in de eenheid van de natie. Het nog steeds levendige negatieve concept van de Jood zorgde ervoor dat deze angst voor verregaande integratie aanschouwd werd als een groot gevaar. Daarnaast moest gehandeld worden:

If it was to be salvaged from the assault of modern equality, the distinctiveness of the Jews had to be re-articulated and laid on new foundations, stronger than human powers of culture and self-determination. (Bauman, 2020, p. 59)

De ‘joodsheid’, het joodse concept, had er nu nood aan de vorm van natuurwet aan te nemen. Een onweerlegbaar concept te zijn dat fundamenteel onderbouwd was door rationele argumentatie en regelgeving. Vanuit de joodse eigenheid moest zijn conceptuele verwachting ingelost worden. Met andere woorden: wat de Jood a priori is – een Jood dus – bepaalt hoe hij zal handelen. Dit is het natuurwettelijk karakter dat de moderne antisemitie idealiseerde en in de praktijk bracht doormiddel van moderne systemen. De Jood *is* al voor hij *handelt*. Dit is volgens Bauman de essentie van het moderne antisemitisme. (Bauman, 2020, pp. 31–60)

Uit het bovenstaande kan geconcludeerd worden dat het antisemitisme een transformatie had ondergaan conform aan het moderne karakter dat dominant was. Gelijktijdig met deze analyse zal Bauman de aandacht vestigen op het opvallende paradoxale karakter van dit moderne antisemitisme. Enerzijds was de krampachtige beweging van de moderne ideologen (zoals Goebbels) in de twintigste eeuw een fundamenteel verzet tegen de moderniteit. Hun grootste angst was namelijk dat de processen van het oprukkende moderne ideaal een sociale omwenteling teweeg zouden brengen die economische en monetaire gelijkmaking als resultaat zouden produceren. Bauman verklaart verder niet wat dit juist betekent. Anderzijds – en hierin schuilt het paradoxale karakter – is de remedie waarmee deze angst te lijf wordt gegaan, uitsluitend mogelijk geweest in een modern systeem. Dat wil zeggen: de angst voor het moderne, is met moderne middelen bestreden. Het racisme jegens de Joden was een verwerping van de moderne tendensen – die vermoedelijk, want niet verder gededd, symbool stonden voor brede sociale emancipatie – dat zich uitte via de dominante moderne systemen, zoals de wetenschap, de moderne technologie en moderne vormen van staatsbeheer. De rede werd het instrument om een sentimenteel gevaar – de ambigue Jood – te bestrijden. Deze dominantie van het rationeel benaderen van de joodse kwestie kwam voort uit twee elementen. *Ten eerste* zorgde de verlichtingsperiode ervoor dat er – net zoals Foucault beargumenteert in zijn werk *Surveiller et punir*¹ – de grootste waarheidsstatus werd toegekend aan een nieuwe kennisbron. Het geloof was niet langer het referentiepunt voor kennis, de Natuur nam de troon over. De wetenschappelijke kennis werd de bron waaruit waarheidsclaims werden geformuleerd, de wetenschappers waren nu de nieuwe priesters en profeten. Als gevolg van dit verlichtingsproces kon de wetenschap nu quasi objectief bepalen hoe het ideaalbeeld van de maatschappij geformuleerd moest worden. Ook heerste het idee dat absolute kennis mogelijk was door deze nieuwe wetenschappelijke methoden. Hieruit ontstond het idee dat het joodse concept nu ook een objectieve wetenschappelijke grondslag had. De kenmerken van de Joden waren namelijk volgens de Natuur bepaald en moesten enkel nog maar aan het ideale systeem getoetst worden. De conclusie was uiteraard dat beiden niet verenigbaar waren. Deze vaststelling werd bevestigd door het feit dat de nazi's op een gegeven moment specifieke onderzoekscentra hadden opgericht om de Joden grondig en in detail te bestuderen. *Ten tweede* volgde uit deze verlichtingsperiode ook de overtuiging dat men de wetenschappelijke kennis kon inzetten om beleid te verantwoorden dat richting het vooropgestelde ideaal van gemeenschappelijke perfectie stuurde. Zoals reeds vele malen

¹ Foucault, M. (1975). *Surveiller et Punir*. Gallimard.

vermeld: de wetenschappelijke waarheidsstatus, die het product was van de verlichtingsperiode, werd beschouwd als de legitimatie om het onkruid uit de tuin te verwijderen. Dit manifesteerde zich niet enkel in concrete beleidskeuzes – zoals de aanvankelijke afzondering en latere genocide van o.a. Joden –, maar ook uit de retorische tendens binnen de totalitaire regimes. Zo werden ongewensten vaak vergeleken met ongedierte zoals ratten, met ziektes, infecties en virussen. (Bauman, 2020, pp. 31–82)

Het is deze instrumentele aanpak die het antisemitisme ook onderscheidt van andere soortgelijke fenomenen als heterofobie. Het is uniek in die zin dat het zichzelf de overtuiging toe-eigent dat een bepaalde soort mensen niet thuishoort in het rationele geheel, net zoals het onkruid per definitie geen plaats heeft in de tuin. Met andere woorden: in een moderne wereld die hunkert naar rationele ideologische eenheid – naar de ultieme rationele uiting van een maakbare wereld – is de categorie mensen die inherent daartoe niet instaat is (door haar aangeboren verdachtheid en ambiguïteit) het grootste gevaar. Om dit toch wel abstracte idee verder te duiden geeft Bauman een tweede metafoor:

... one can train and shape “healthy” parts of the body, but not cancerous growth. The latter can be improved only by being destroyed. (Bauman, 2020, p. 65).

Dit fundamentele conflict tussen Joden en de gastheersamenleving vond haar culminatiepunt in de massale executies van Joden en andere ongewensten. Zij konden niet in dezelfde (politieke) wereld bestaan als het geïdealiseerde Duitse volk, die totaalheerschappij nastreefde. De enige oplossing was hun verwijdering van de aarde. (Bauman, 2020, pp. 60–83)

3.2.3. De normale, unieke moderniteit en haar bureaucratische karakter

Uit de kritiek op de verklaring van de Holocaust als zijnde het culminatiepunt van westers antisemitisme – hoewel het een deelloorzaak is – blijkt dat Bauman de aandacht wil vestigen op het zoeken naar andere oorzaken. Het antisemitisme bestaat al eeuwen, maar de Holocaust heeft geen enkel precedent, er moeten dus andere fundamentele verklaringen zijn die beter inzicht brengen in hoe deze fenomenen tot stand zijn gekomen. De vaststelling luidt: om de Holocaust te begrijpen, moeten we eerst onze westerse moderne maatschappij begrijpen.

Bauman identificeert twee redenen waarom er ongerustheid over de aard van moderne intermenselijke en maatschappelijke relaties zou moeten zijn. Een *eerste* reden is zijn vaststelling dat de moderne kenmerken – zoals in al het voorgaande besproken – ook vandaag nog aanwezig zijn. De *tweede* en meest frappante observatie is dat de moderniteit destijds gefaald heeft deze processen te stoppen. De check en balances die we verwachtten dat de moderniteit zou introduceren bleven uit. De objectieve kennis vanuit de wetenschap bleek niet per definitie beter instaat om een humaan maatschappijbeeld te construeren. Integendeel, Bauman wijst meermaals op de beperkingen van een rationele maatschappijconstructie. De combinatie van deze twee factoren zorgt ervoor dat er nood is aan een diepere filosofische reflectie over intermenselijke relaties en maatschappelijke organisatie. Een andere beweegreden om tot een meer grondige analyse te komen, formuleert Bauman in de woorden van de historicus Raul Hillberg, die zichzelf de vraag stelde waarom hij niet in staat was te verklaren dat alle deelnemers aan de bewegingen compleet kwaadaardig waren. Bauman stelt vast dat dit juist *onmogelijk* aan te tonen is, de meeste onderdanen en deelnemers waren namelijk uitermate normaal en vaak zelfs hoogopgeleid. Hoe komt het dan dat zulke normale mensen een zodanig uniek fenomeen tot stand hebben gebracht? (Bauman, 2020, pp. 83–116)

In wat volgt zal dieper ingaan worden op de co-existerende uniekheid en normaliteit van de Holocaust. Hierbij zullen ook een aantal abstracte stellingen over ‘moderne methoden’ concreter toegelicht worden. Een eerste analyse betreft de vergelijking met andere soortgelijke genocides doorheen de geschiedenis en hoe de Joodse genocide tijdens de totalitaire bewegingen daarvan verschilt. Achteraf zal ook een grondige bespreking van het *bureaucratische element* in de totalitaire bewegingen aan bod komen. Bauman laat er geen twijfel over bestaan dat de Holocaust strikt genomen niet uniek is, aangezien er doorheen de geschiedenis al vele genocides hebben plaatsgevonden. Toch is er een onderscheid te maken waardoor andere volkerenmoorden als quasi primitief aanschouwd te omschrijven zijn. Bauman verduidelijkt dit door te vergelijken met het verschil tussen industriële fabrieken en de premoderne boerderijen, die werkten met hun handen en hadden als materiaal enkel paarden en simpel gereedschap. De omvang van de Holocaust was niet te vergelijken met welk precedent dan ook, op geen enkel moment in de geschiedenis zijn er zoveel mensen op zo een korte tijd vermoord. Naast de schaal van deze gebeurtenis – en de instrumenten (zoals gaskamers) die daarvoor gebruikt werden – is een nog ander onderscheid te maken. De moderne genocides van midden vorige eeuw waren geen einddoel op zich, zoals premoderne

volkerenmoorden dat wel waren. Ze waren anders in die zin dat de genocide slechts een tussenstap was voor het bereiken van de ideologisch ideale samenleving:

Getting rid of the adversary is not an end in itself. It is a step that one has to take if one wants ever to reach the end of the road. The end itself is a grand vision of a better, and radically different, society. Modern genocide is an element of social engineering, meant to bring about a social order conforming to the design of the perfect society.
(Bauman, 2020, p. 91)

Kortom, wanneer gesproken wordt over de moderne uitvoering van de Holocaust gaat het evenzeer over de ideologische grondslag die geïllustreerd werd aan de hand van het tuinieren, als over de moderne methoden – en dus het industriële karakter – die de uitvoering kenmerkte. Hieruit is gedeeltelijk duidelijk geworden hoe juist het ‘moderne’ begrepen moet worden. Ook andere moderne elementen worden toegelicht, zoals het opvallende bureaucratische karakter dat deze genocide mogelijk maakte. (Bauman, 2020, pp. 83–116)

Een noodzakelijk intermezzo: Bauman benadrukt dat deze moderne problematiek die uit de verlichtingsperiode volgt niet per definitie fatale fenomenen zoals de Holocaust voortbrengt. Want deze excessen die potentieel volgen uit de moderniteit worden doorgaans uitgebalanceerd door de pluraliteit – in de termen van Arendt – die de realiteit rijk is. Het is enkel wanneer de moderne elementen in handen komen van een op totaalheerschappij gericht regime dat het potentieel ontketend kan worden. Deze samenkomst kan dan wel zeldzaam zijn, als het gebeurt zijn de gevolgen groot. Naast de genoemde moderne elementen zijn er nog een aantal voorbeelden te geven. Zo zijn volgens Bauman (die Gordon citeert) het radicale antisemitisme, de uitwerking ervan in modern beleid en een groot bureaucratisch (waarover later meer) apparaat belangrijke kenmerken. Ook zijn factoren als een bestuurlijke ‘noodtoestand’ en de passieve houding van de bredere bevolking ook van fundamenteel belang geweest voor de slaagkansen van de Holocaust. (Bauman, 2020, pp. 83–116)

Zoals aangegeven komt eerst het bureaucratische element aan bod. Het gaat specifiek over de institutionalisering van de typisch moderne ideeën en handelingen. Door deze moderne geest in instituten te verankeren, wordt haar voortbestaan ook gegarandeerd. Hieruit beargumenteert Bauman dat de moderniteit het destructieve en moordende karakter van de mens gefaciliteerd heeft, en daardoor een schaalvergroting gerealiseerd die nooit eerder

gezien was. Het is dus niet zo dat het fenomeen van de Holocaust bewees dat de premoderne staat van de mens – zoals besproken door Hobbes – niet helemaal weg is ondanks de verwachtingen van de moderne periode. Integendeel, de moderne periode heeft het fenomeen juist mogelijk gemaakt. De faciliterende factor was hierbij het bureaucratische overheidssysteem binnen de totalitaire samenleving. Dit zorgde ervoor dat het gevoerde geweld slechts een kwestie was van een administratief en beleidskundig coherente uitvoering, waarbij intermenselijke emoties uitgeschakeld werden (door de aard van de bureaucratie) en rationele overwegingen de drijfveer voor het handelen werden. Wat deze bureaucratie kenmerkt, is de hiërarchische structuur waarmee beleid gestuurd wordt. Dit is an sich een puur politicologische vaststelling. Een filosofische meta reflectie over deze overheidsstructuur is fundamenteel om tot een beter begrip te komen van hoe het *handelen* – met termen van Arendt – tussen mensen zich *de facto* problematisch kan ontplooiën. Het is dit problematische intermenselijke *handelen* dat een fundamenteel gebrek toont aan *nataliteit*, diezelfde nataliteit die binnenin de totalitaire bewegingen wordt geneutraliseerd. De bureaucraat is iemand die gewoonweg zijn taak uitvoert, zonder daarbij morele reflecties toe te staan over zijn eigen werk. De spontaniteit van het *handelen* is niet meer te bespeuren bij de bureaucraat (en is het dus eerder een *arbeidende* activiteit geworden). Het uitvoeren van massaal geweld kan enkel haar meest efficiënte vorm bereiken wanneer het rationalistisch aangepakt wordt. Emotionele factoren – zowel positief als negatief jegens slachtoffers – kan de uitvoering van geweld in moeilijkheden brengen. Dit gewenste rationele karakter is precies wat de bureaucratie voorziet. Hoe ze het rationele laat zegevieren ten koste van het emotionele handelen doet ze door middel van twee processen. Ten *eerste* zorgt het bureaucratisch administratieve model ervoor dat de arbeid tussen onderdanen strikt verdeeld is. Elke persoon of groep personen heeft dus concrete doelstellingen, functies en bevoegdheden. Ten *tweede* verschuift de totalitaire bureaucratie de verantwoordelijkheid die met deze specifiek toegekende functie komt van een morele verantwoordelijkheid naar een strikt functionele verantwoordelijkheid. Met andere woorden: een fout begaan wordt geen morele kwestie meer, maar wel een technische flater. In het eerste proces speelt zich een cruciaal fenomeen af, namelijk dat door de verdeling van arbeid er een afstand gecreëerd wordt tussen de geleverde arbeid en de uiteindelijk uitkomst ervan. In de ethiek is dit een klassiek probleem, hoe verantwoordelijk is iemand voor een moreel verwerpelijk eindresultaat als hij niet de directe oorzaak is, maar er toch indirect toe bijgedragen heeft? Het fenomeen van afstand speelt zich ook in de andere richting af, de uiteindelijk uitvoerder van een executie zal zo zelf geen verantwoordelijkheid voelen omdat hij slechts bevelen uitvoerde die van hogerop kwamen. Daarnaast heeft deze

fysieke en psychologische afstand ook een ander effect: de functionarissen zijn naast ongevoelig voor verantwoordelijkheid zich er vaak gewoonweg niet van bewust wat het netto resultaat zal zijn. Het meest schokkerende dat deze functionarissen te zien krijgen, is een grafiek of een reeks cijfers die de resultaten weergeven. Vanzelfsprekend zeggen deze cijfers niets over de wezenlijke oorsprong. Het tweede proces – de veranderende aard van verantwoordelijkheid – toont zich door het feit dat in de *verantwoordelijkheidsberekening* het resultaat van een actie wordt weggeredeneerd. Een handeling is dus een doel op zich geworden, het uiteindelijk resultaat ervan is niet meer relevant voor de betreffende functionaris. Zijn handeling is het einddoel, niet wat het uiteindelijk teweeg brengt. Wat van belang is, is enkel of de handeling al dan niet succesvol voltooid is. Dit rationeel systeem is dus losgekoppeld van welke morele reflectie dan ook. De typische bureaucraat is volgens Bauman iemand die gelijkaardig aan een vakman zijn uiterste best doet om zijn kennis en vaardigheden zo efficiënt mogelijk te gebruiken om zijn voorgelegde taak te voltrekken. (Bauman, 2020, pp. 83–116)

Ook het proces van dehumanisering speelde zich af als gevolg van deze bureaucratisering. Het gaat dan concreet over het omschrijven van mensen als objecten, in technische en ethisch neutrale termen die een plaats hebben binnen het bredere rationele systeem en die daarnaast ook deel uitmaken van de resultaten van dat systeem. Wanneer men dus binnen een moderne operatie spreekt over mensen als cijfer of objecten, begint het proces van dehumanisering al. De mens is al tot een object gereduceerd lang voordat hij, uitgehongerd en mishandeld, in de strafkampen is. Dat laatste is slechts het extreme resultaat van het gehele proces van het beroven van de menselijkheid. Het begint bij het omschrijven van mensen in een treinwagon met een kwantitatieve maatstaf, zoals een ton per wagon. De treinmanager spreekt dus niet over mensen, maar over een ‘lading’. Bauman geeft nog andere voorbeelden die ook vandaag herkenbaar zijn:

Soldiers are told to shoot targets, which fall when they are hit. Employees of big companies are encouraged to destroy competition. Officers of welfare agencies operate discretionary awards at one time, personal credits at another. ... It is difficult to perceive and remember the humans behind all such technical terms. (Bauman, 2020, p. 103)

Het uiteindelijke gevolg van dit alles is dat bureaucraten door hun eigen taalgebruik de mensen waarover het gaat ook effectief beschouwen als objecten. Deze objecten zijn dan ook gevrijwaard van enige ethische reflectie. Het enige wat van belang is, is de efficiëntie waarmee ‘obstakels’ overwonnen worden. De bureaucraat zal er dan ook trots op zijn wanneer hij deze obstakels overwint, ook al gaat het dan de facto om massamoord. Het ultieme voorbeeld van deze bureaucrativering was Nazi-Duitsland. Daar had Hitler de opdracht gegeven Duitsland vrij te maken van haar Joodse inwoners. Het modern bureaucratische proces ging als volgt: eerst werd de Jood concreet beschreven aan de hand van verschillende kenmerken en daarna via een uitgebreid administratief proces onderscheiden van andere bevolkingsgroepen binnen de Duitse samenleving. Aanvankelijk werd deze segregatie uitgevoerd in de vorm van een fysieke *afscheiding* van de Joden, zo waren er plannen om ze te verplaatsen naar Madagascar en andere vergelegen gebieden. Uiteindelijk kwam dit in strijd met de idee van totaalheerschappij, de Jood moest namelijk buiten de samenleving blijven, wat niet mogelijk was als de samenleving de hele wereld omvat. De enige oplossing was de definitieve ‘reiniging’, die uitgevonden was door het bureaucratische systeem en daardoor ook uitermate efficiënt verliep (omwille van de boven genoemde redenen). Eens het bureaucratische model in contact kwam met een modern geconstrueerd maatschappelijk ideaal was het niet meer te stoppen. Dit rationeel systeem heeft dus de intrinsieke mogelijkheid een genocide zoals de Holocaust te weeg te brengen, het enige doorslaggevende dat daarvoor nodig was, is de samenkomst van dit systeem met modern ideaalbeeld van een samenleving. Eens die twee samenkomen is het kwaad geschied. De gevolgen zouden onbeschrijflijk veel leed veroorzaken. (Bauman, 2020, pp. 83–116)

Aan het begin van dit hoofdstuk werd aangegeven dat er twee redenen zijn waarom we ongerust moeten zijn over de moderne samenlevingen. De tweede was de vaststelling dat de moderniteit er niet in geslaagd was deze besproken fenomenen tegen te houden. In wat volgt wordt dit verder toegelicht. De hoop was namelijk dat het nieuwe waarheidsideaal – de exacte wetenschap – zou voorkomen dat soortgelijke fenomenen de Holocaust niet meer zouden gebeuren. De wetenschap – als resultaat van de verlichtingsperiode – had gefaald, luidt de vaststelling bij Bauman. Waarom ze gefaald had zal Bauman toewijden aan het feit dat de verlichting als doel had om de emotioneel normatieve tendensen van voorheen te overstijgen en in de plaats een rationeel waarheidsdiscours naar voren te schuiven dat gestoeld was op wetenschappelijke methoden. Waarden en normen werden door deze verschuiving beschouwd als iets strikt subjectief:

Science wanted to be value-free and took pride in being such. By institutional ridicule, it silenced the preachers of morality. (Bauman, 2020, p. 108)

Het gevolg was een wetenschap die moreel verblind was, en niet meer gebonden door ethische maatstaven. Dat resulteerde in het feit dat er geen ethische grenzen meer waren aan bepaalde wetenschappelijke praktijken zoals massale sterilisatie, medische proeven op gevangenen in de concentratiekampen en uiteindelijk de massale volkerenmoord (die door het moderne denken het karakter van een wetenschappelijke oplossing kreeg). Daarnaast had diezelfde wetenschap ook een directe bijdrage aan de Holocaust. De wetenschappers uit die periode – en daarvoor – waren namelijk enkel gericht op het zoeken van antwoorden op wetenschappelijke vraagstukken, maar dat vraagt om enorme monetaire. Bauman stelt vast dat de nazi's bereid waren deze investeringen te doen, waardoor veel wetenschappers eveneens bereid waren bepaalde wetenschappelijke leefregels achterwege te laten. Met andere woorden: zolang wetenschappers hun onderzoek konden doen, vonden ze het niet erg dat er af en toe een Joodse collega verdween. Sterker nog, bepaalde politieke stellingen kwamen voort uit resultaten die de wetenschappers zelf naar voren schoven, vaak gepubliceerd lang voor de machtsovername van Hitler. De nieuwe strikt rationele wetenschap was dus niet enkel incapabel om fenomenen als de Holocaust te vermijden, ze bleek in vele gevallen zelfs ertoe bij te dragen. Kortom, een moreel kompas ontbrak, waardoor de wetenschap enkel werd geleid door rationele doeleinden, zonder zich af te vragen of deze al dan niet wenselijk waren. De staat – die *de jure* een monopolie heeft op het gebruik van geweld – kon dit gemakkelijk uitspelen en gebruikte de moderne wetenschappelijke kennis om haar ideologische doelen zo snel en efficiënt mogelijk te bereiken. (Bauman, 2020, pp. 83–116)

3.2.4. Theorieën van de moraliteit

De algemene conclusie van Bauman luidt: de *moderniteit* heeft de *moraliteit* weggeredeneerd. Hij komt tot die conclusie gebaseerd op alles dat hierboven geformuleerd staat, maar ook door sociologische experimenten van Milgram en Zimbardo. De vaststelling uit die sociologische experimenten is dat het verbazingwekkend gemakkelijk is mensen immoreel te doen handelen. 'Immoreel' moet dan begrepen worden als een gebrek aan morele reflectie en niet als moreel kader dat moreel verwerpelijke normen voorschrijft. Het gaat over het gebrek aan het vermogen een morele reflectie te maken. Enkel een duidelijk omschreven opdracht en een

richtinggevende autoriteit die de eindverantwoordelijkheid draagt, blijken voldoende te zijn om iemand immoreel – en dus puur rationeel – te doen handelen. Bij de experimenten van Milgram uitte dit zich in de vorm van hoge (soms fatale) elektroshocks die werden toegediend (door onderzoeksobject) aan een andere persoon (onderdeel van onderzoeksteam) die foutief op vragen antwoordde. De ontvanger van de *shocks* was deel van het onderzoeksteam en ervaarde de schokken dus niet echt, de uitvoerder dacht van wel. De richtinggevende autoriteit was een man in witte jas die de persoon (het onderzoeksobject die de shocken toediende) aanwijzingen gaf en hem ook beval door te gaan wanneer de ontvanger vroeg om te stoppen. De onderzoeksobjecten voerden de bevelen uit, maar legden de verantwoordelijkheid wel bij de man in witte jas die de bevelen gaf. Hieruit blijkt duidelijk dat de mens veel meer in staat is immoreel te handelen dan we zouden denken. De morele vaardigheden om met soortgelijke situaties – dus ook zoals die in totalitaire samenlevingen voortkwamen – om te gaan zijn niet meer aanwezig. De rationele overwegingen zijn dominant geworden. (Bauman, 2020, pp. 198–200)

Om hier verder op in te gaan, opent Bauman de vraag: wat is die moraliteit? Hij stuit snel op het abstracte en ambigue karakter van het begrip, en probeert het te duiden aan de hand van verschillende sociologen en filosofen. De verschillende analyses en definities van het concept komen in wat volgt aan bod. Bauman stelt duidelijk dat hij geen volwaardige alternatieve theorie van moraliteit zal voorstellen, wel zal hij een conclusie trekken uit zijn analyses: het sociologisch en filosofisch onderzoek naar moraliteit heeft een grondige herwerking nodig. Deze vaststelling volgt uit de huidige consensus in het onderzoek, die stelt dat moraliteit *sociaal geconstrueerd* wordt. Dit impliceert dat immoreel gedrag niet sociaal geconstrueerd kan worden. Uit Baumans analyse van het moderne denken blijkt dat immoreel gedrag – het handelen uitsluitend op basis van rationele overwegingen – *wel* wordt ontwikkeld door sociale relaties, zoals we zagen gebeuren bij de totalitaire bewegingen. Wat deze sociale constructie juist is, wordt later duidelijk. (Bauman, 2020, pp. 198–200)

Zoals aangegeven volgt nu een vergelijking van verschillende analyses over *moraliteit* waarop Bauman ook kritieken zal formuleren met als doel een bijdrage te leveren aan de nodige herevaluering van de huidige academische consensus. Bauman wil stapsgewijs het discours veranderen. Meer concreet betreft het een analyse van de manier waarop morele normen geproduceerd worden doormiddel van sociale relaties. Om de evolutie in het denken over moraliteit m.b.t. sociale relaties te kaderen, zal hij starten bij Montesquieu. Uit wat volgt

zal ook blijken dat inzichten uit de Sociologie en Filosofie complementair zijn, wat betreft de studie naar moraliteit en rationaliteit. Er worden dan ook verschillende sociologen en filosofen besproken. (Bauman, 2020, pp. 169–200)

Montesquieu stelde dat fenomenen als polygynie (het hebben van meerdere vrouwelijke partners) te verklaren waren door een te groot aantal vrouwen in de samenleving. Ook ouder wordende vrouwen werden omschreven als een reden waarom dit fenomeen van polygynie ontstaan was. Dit wordt niet verder toegelicht, maar het toont wel dat volgens Montesquieu morele normen (relationele normen, zoals in dit geval polygynie) het resultaat waren van maatschappelijk vastgestelde problematieken, die zich op intermenselijk niveau afspeelden. De norm volgt uit de sociale relatie. Dit denken is lange tijd dominant geweest binnen de sociologie en filosofie, zo was ook Kluckhohn daarvan een voorbeeld. Hij stelde dat een morele norm gewoon niet kon bestaan als die geen doel diende, waaruit volgt dat wanneer het doel bereikt is ook de morele norm zal verdwijnen. De morele norm werd dus geformuleerd op basis van een maatschappelijk fenomeen, vaak uit ‘noodzaak’. (Bauman, 2020, pp. 169–200)

Deze traditie werd voor het eerst losgelaten door Durkheim. Hij nam afstand van het idee dat morele normen ontstonden uit sociaal maatschappelijke noden. Normen kwamen daarentegen tot stand als gevolg van een bottom-up proces, als resultaat van een intrinsieke menselijke ervaring. Met andere woorden: normen worden niet geformuleerd op basis van hun vaardigheid tegemoet te komen aan een specifiek probleem, maar wel omdat ze zich opdringen vanuit een intrinsiek moreel bewustzijn. De norm profileert zichzelf in intermenselijke relaties, ze zal niet ontworpen worden conform een bepaalde problematiek. Maar voor Bauman ging deze afwijking niet ver genoeg, ze was immers slechts een verschuiving van een individuele ontstaansgeschiedenis van morele normen, naar een collectieve ontstaansgrond. De norm was het gevolg van wat een groep mensen intrinsieke – als gevolg van bepaalde doorheen de tijd gedeelde factoren – voelden. Het gevolg is een moraaltheorie die formuleert wat noodzakelijke morele normen binnen een bepaalde gemeenschap zijn. Dit creëerde een cirkelredenering, want nu waren de sociale normen binnen een bepaalde maatschappij te klasseren als zijnde ‘functioneel’, ze bepaalden immers wat nodig was voor het overleven van die gemeenschap. Elke samenleving heeft dus contextgebonden morele normen, die ze zelf formuleert. Hieruit blijkt dat Durkheim – integenstelling tot wat aanvankelijk aangegeven werd – de intellectuele traditie wat betreft

moraliteit niet losgelaten heeft. Hij heeft enkel de ontstaansgrond van morele normen aan andere processen toebedeeld. Het feit dat samenlevingen nu gezien worden als de producenten is in ieder geval een emancipatorisch fenomeen. Het individu zeggenschap geven over morele normen zou namelijk dierlijke passies naar boven laten komen. Dat de samenleving morele standaarden formuleert zorgt ervoor dat deze passies gecontroleerd worden en zo zwakkere mensen beschermd blijven. Dat maakt ook dat deze moraliserende rol van gemeenschappen wenselijk is, de negatieve pre-sociale menselijke aard wordt namelijk onderdrukt. Daardoor is vreedzaam samenleven mogelijk. (Bauman, 2020, pp. 169–200)

Bauman identificeert een merkwaardig – en voor hem problematisch – gevolg van deze theorie. Wanneer een samenleving soevereiniteit heeft wat betreft het formuleren van morele normen ontstaat er een aanname dat wanneer het handelen niet conform deze normen is, die handelingen omschreven kunnen worden als een systeem falen. Dit creëert een geslotenheid voor paradigmatische veranderingen van morele systemen. Wanneer gebeurtenissen plaatsvinden die ingaan tegen instinctieve morele oordelen (zoals de verwerpelijkheid van de Holocaust), maar wel sociaal geconstrueerd zijn (zoals morele normen tijdens nazi regime), vindt het problematische plaats. Op dat moment zal namelijk krampachtig gezocht worden naar verklaringen voor het feit dat deze gebeurtenissen konden gebeuren binnen een sociaal geconstrueerd moreel kader. In het vorige hoofdstuk werd dit al deels beschreven. De instinctieve morele verontwaardiging moet van dramatische grootte zijn om een *paradigmashift* te veroorzaken. Om deze radicale omwenteling enigszins te temperen zal eerst een poging gedaan worden om de gebeurtenissen te omschrijven op een manier zodat ze toch binnen het voorheen geldende morele kader passen. Zo zal de Holocaust aanvankelijk dus omschreven worden als een uniek fenomeen dat de algemene morele theorie niet in gevaar brengt. Het werd dus beschouwd als een uitzondering op de regel. Anderzijds werd het fenomeen ook geklasseerd binnen een reeks andere gebeurtenissen, die allen beschouwd werden als regelmatige foutieve bijwerkingen van het morele systeem. Met andere woorden: Bauman wijst ons op de nood aan een grondige herwerking van de sociologische en filosofische consensus. Deze twee krampachtige reacties op de Holocaust miskennen het moderne karakter van het fenomeen. Er is dus nood aan het erkennen van de nood aan een paradigma wissel. We moeten volgens Bauman inzien dat het moderne denken – en handelen – dit soort fenomenen mogelijk heeft gemaakt en dat in de toekomst nog kan doen. In die zin kan het werk van Bauman gezien worden als een waarschuwing voor toekomstige generaties. (Bauman, 2020, pp. 169–200)

Deze twee reacties zijn niet levensvatbaar gebleken, op een bepaald moment zijn ze namelijk met de dramatische realiteit – die nodig was een paradigmawissel te veroorzaken – gebotst. Die realiteit was de vaststelling dat de onderdanen – uitvoerend of passief – van de totalitaire bewegingen *normaal* waren. Ze handelden naar de morele normen en wetten die op dat moment geldig waren, waardoor ze volgens de voorheen geldende traditie niet omschreven konden worden als *immoreel*, ze conformeerden aan de normen die maatschappelijk gevormd waren. De conclusie luidt nogmaals: sociaal geconstrueerde normen kunnen wel degelijk *immoreel* zijn. Sterker nog, als het inderdaad zo zou zijn dat morele normen gevormd zijn binnen een samenleving, dan zou het vervolgen van nazi's na de oorlog dus geen legitieme beweegreden hebben, aangezien ze handelden naar de destijds geldende normen. Er zouden dus geen regels gebroken zijn. De realiteit was anders, na WO II volgde een grote maatschappelijke verontwaardiging en ook een vraag naar gerechtigheid. Dit geldt ook voor de zaak Eichmann, indien sociaal geconstrueerde morele normen gerechtvaardigd waren – en dus ook binnen de nazi samenleving – dan kon Eichmann op geen enkele legitieme grond veroordeeld worden. Dit is ook waarom Arendt in haar werk *The Origins of Totalitarianism* de nadruk legt op de nood aan het erkennen dat er iets *nieuws* is gebeurd dat niet met gekende politiek filosofische theorieën verklaard kan worden. (Bauman, 2020, pp. 169–200)

De vaststelling dat het onderzoek naar moraliteit aan verandering toe is, brengt Bauman tot een andere invalshoek: de moraliteit bekeken als een interindividueel gegeven, eerder dan een geciviliseerde – of sociaal geconstrueerde – moraal die volgt uit een gehele gemeenschap. Met andere woorden: een subjectieve moraal. In wat volgt, wordt een analyse gemaakt van moraliteit als een premodern gegeven. Een eerste filosoof die besproken wordt door Bauman is Sartre, maar zijn moraliteitsconcept zal snel verworpen worden aangezien het geen normatieve stellingen bevat. Sartre ziet het samen zijn met anderen (het *alter ego*) eerder als een gegeven dat de ontplooiing van het *zelf* zal beperken. De ander is subject net zoals het zelf en is daarom in staat om het zelf te beoordelen (hij bezit namelijk dezelfde subjectieve capaciteiten). Doordat het alter ego het zelf kan bekijken, zal hij het ook limiteren. Deze subjectieve moraliteit is daarom negatief van aard. Bauman zal dan ook verder onderzoek gaan naar een andere theorie die vertrekt vanuit de subjectieve moraliteit, de moraliteit die ontstaat uit de relatie tussen individuen. Hij vindt die andere theorie bij Levinas, die beargumenteerde dat het *zijn met andere* een verplichte *verantwoordelijkheid* teweegbrengt. Hoe juist die verantwoordelijkheid zich moet manifesteren is niet duidelijk, het zou gaan om het *geven* aan

anderen, om iets te *doen* voor de andere. Deze verantwoordelijkheid is a priori aanwezig in menselijke relaties en gaat dus vooraf aan welke voorwaarden dan ook:

Most emphatically, my responsibility is unconditional. It does not depend on prior knowledge. It does not depend on an interested intention stretched towards the object; it precedes such intention. (Bauman, 2020, p. 182)

Dit betekent niet dat men van de *ander* een reciprociteit moet verwachten. De wederkerigheid is strikt afhankelijk van de andere partij, die kiest zelf of hij al dan niet verantwoordelijkheid zal ontwikkelen tegenover de ander. De moraliteit is voor Levinas dus een subjectieve aangelegenheid, die niet per definitie kenmerkend is voor een hele gemeenschap. Moraliteit is daarom premodern, het is subjectief aanwezig alvorens een gemeenschap uitspraken doet over morele normen. De geciviliseerde moraliteit begint dus wanneer de intersubjectieve moraal al existeert. Hierdoor is de sociaal geconstrueerde moraliteit slechts een manipulatie of exploitatie van de *a priori* aanwezige subjectieve moraliteit. (Bauman, 2020, pp. 169–200)

Bauman gaat hierop verder en stelt vast dat de intersubjectieve moraliteit één noodzakelijk element heeft: de *nabijheid* van de ander. Die nabijheid is niet alleen van fysieke aard, maar ook sociaal. De onderdrukking van verantwoordelijkheid kan alleen ontstaan wanneer het subject zich distantieert – zowel fysiek als intellectueel – van de ander. Dit is exact wat de totalitaire bewegingen kunstmatig hebben gerealiseerd door het invoeren van een bureaucratische staatsstructuur. Door de afstand tussen mensen zodanig groot te maken, heeft men kunnen voorkomen dat intersubjectieve moraliteit opgewekt werd. Dit is het succes van de bureaucratie geweest, zonder deze kunstmatige ingreep kon de Holocaust nooit zo grootschalig worden. Uit vorige hoofdstukken blijkt dat de onverschilligheid t.o.v. de Joden cruciaal was voor het slagen van de totalitaire aspiraties, en niet de massale mobilisatie van antisemitische gevoelens bij het Duitse volk. Sterker nog, wanneer aanvankelijk gepoogd werd de modale Duitser te betrekken in radicale uitingen van antisemitisme – zoals bij de Kristallnacht – waren de reacties voornamelijk afkeurend. Een andere aanpak – het construeren van onverschilligheid – bleek dus wel efficiënt. Niet alleen in de bureaucratische structuur werd deze onverschilligheid – en morele afstand – ingevoerd, ook in de individuele perceptie van de Jood kwam deze – dan wel als een natuurlijk verschijnsel – naar voren. De Duitsers hadden namelijk geen probleem met het plan om het Joodse volk te doen verdwijnen, zolang er een uitzondering gemaakt kon worden voor de Joden die ze zelf kenden:

'The other' as an abstract category simply does not communicate with 'the other' I know. The second belongs within the realm of morality, while the first is cast firmly outside. The second resides in the semantic universe of good and evil, which stubbornly refuses to be subordinated to the discourse of efficiency and rational choice. (Bauman, 2020, p. 188)

Hieruit blijkt dat niet alleen de bewust geconstrueerde morele afstand belangrijk was in de totalitaire bewegingen, ook de individuele onverschilligheid was cruciaal. (Bauman, 2020, pp. 169–200)

Er werd al een aantal keer vermeld dat ook de huidige maatschappelijke structuur dezelfde kenmerken vertoont als de moderne totalitaire bewegingen van vorige eeuw. Zo zijn de moderne wapens – zoals gebruikt in oorlogen – een typisch voorbeeld van een kunstmatig gecreëerde morele afstand. De actuele wapens zijn vandaag vaker vanop afstand te besturen, denk bijvoorbeeld aan drones die op honderden kilometers afstand bestuurd kunnen worden. Dit creëert een afstand die vergelijkbaar is met de totalitaire bureaucratische methoden van massadestructie. Een moord plegen kan nu vanop afstand door slechts een knop in te drukken. Het gevolg is dat het proces van intersubjectieve moraliteit niet in actie kan schieten. Ook vandaag leven we dus nog met het risico op soortgelijke fenomenen als de Holocaust. Voor Bauman is dit voorbeeld te zien als een metafoor voor een veel breder proces van gecreëerde afstand dat zich afspeelt op verschillende maatschappelijke domeinen. (Bauman, 2020, pp. 169–200)

3.3. Samenvatting

In dit hoofdstuk werd een uitgebreide weergave gemaakt van Baumans werk over de moderniteit. Centraal daarbij waren de rol van het antisemitisme doorheen de geschiedenis en het normale en tegelijk unieke karakter van de moderniteit. Tot slot werd ook nog kort ingegaan op verschillende theorieën van de moraliteit. Daar wordt in het volgende hoofdstuk – het slot – verder op ingegaan wanneer Bauman en Arendt vergeleken worden met elkaar. In dat slot komen ook een aantal andere werken aan bod zoals *Eichmann in Jeruzalem*, *De Menselijke conditie* en *Modernity and Ambivalence*. Op het einde worden een aantal

hedendaagse denkers die met de totalitaire en moderne problematiek verder werken, geïntroduceerd.

4. Slot

In de vorige hoofdstukken over Arendt en Bauman werd de brede problematiek van de moderniteit en de totalitaire bewegingen geschetst. In het komende hoofdstuk, het slot, zal eerst worden ingegaan op Arendts werk over de gedachtenloosheid van Eichmann. Daarna wordt de vernietiging van de menselijke spontaniteit – zoals eerder besproken – verder behandeld aan de hand van haar werk *De Menselijke Conditie*. Het zal concreet gaan over wat er juist vernietigd werd, namelijk de menselijke pluraliteit, die zich manifesteert in het handelen en spreken. Deze vernietiging werd de grootste ‘verwezenlijking’ van de totalitaire – en dus moderne – bewegingen. Het tweede deel van dit slot bevat een verdere verwerking van Zygmunt Baumans werk over de vluchtelingenproblematiek. Het gaat specifiek over zijn werk *Modernity and Ambivalence*, waarin hij het karakter van de *vreemde* beschrijft. Om dit alles te onderbouwen wordt beroep gedaan op primaire literatuur – of de vertalingen daarvan – aangevuld met secundaire literatuur, die bestaat uit boeken en verschillende papers. Op het einde van dit hoofdstuk volgt een korte introductie tot een aantal denkers – en een politicus – die deze problematiek van het omgaan met het vreemde hebben behandeld.

4.1. Eichmann in Jeruzalem

In haar werk *The Origins of Totalitarianism* geeft Arendt een uitgebreide analyse over het grote totalitaire kwaad, maar in de na oorlogse periode – nog na de Neurenberg processen – duikt een speciale rechtszaak op: Otto Adolf Eichmann staat terecht in Jeruzalem. Die rechtszaak brengt haar tot de conclusie dat het kwaad ook banaal kan zijn. Ze zal hiermee heel wat ophef veroorzaken, want hoe kon Eichmann *geen* monster zijn? In dit hoofdstuk worden aan de hand van haar werk *Eichmann in Jeruzalem* haar voornaamste vaststellingen gesitueerd. Ook de persoonlijke verantwoordelijkheid tot eigenzinnig handelen zal besproken worden. Dit laatste ontbrak Eichmann, hij was niet in staat te *denken* en *oordelen*. Er zal daarom beroep gedaan worden op haar essay *Personal Responsibility under Dictatorship* en een aantal secundaire werken om haar argumentatie te duiden.

Eichmann was tijdens de oorlog het hoofd van de afdeling *Referat IV B 4* die instond voor o.a. het transport van Joden naar concentratiekampen. Nadat hij kort na het einde van WO II ontsnapte uit een Amerikaanse krijgsgevangenis komt hij via een ondergronds netwerk terecht in Argentinië. Eichmann wist zich daarvoor nog schuil te houden in Oost-Duitsland, waar hij onder de naam Otto Heninger als bosarbeider werkte tot 1950. Nadien wist hij zich 10 jaar lang te verstoppen in Buenos Aires, onder de schuilnaam Ricardo Klement. In 1960 werd zijn locatie ontdekt, hierna gaf Ben-Goerion – destijds minister-president van Israël – de opdracht een rechtszaak op te starten. Eichmann werd in 1960 door een speciale Israëliëse politie eenheid ontvoerd en naar Jeruzalem gebracht. Het proces kon beginnen. (Arendt, 2020, pp. 7–26)

Het is belangrijk te vermelden dat Arendt het proces volgde voor de krant *The New Yorker*, haar werk is daarom grotendeels een beschrijving van het verloop van de rechtszaak. Arendt zelf had bedenkingen bij de manier waarop de zaak tot stand was gekomen en welk doel het diende, ze vond het eerder een *showproces*. Het lijkt me binnen het kader van deze thesis niet nuttig om dit in detail te bespreken. Wat wel relevant is, zijn haar ophefmakende vaststellingen die ze op basis van Eichmanns verklaring formuleert. Arendt stelt namelijk vast dat Eichmann geen moordlustig monster was, maar een gehoorzame bureaucraat die plichtsbewust bevelen en ‘wetgeving^{iv}’ opvolgde. Deze trouw aan bevelen ging zover dat zijn eigen overtuigingen overbodig werden geacht, hij vond het belangrijker zijn plichten uit te oefenen. Om deze absolute trouw aan het woord van Hitler te illustreren wordt een voorbeeld gegeven waaruit blijkt dat Eichmann op een bepaald moment tegen het einde van de oorlog besloot om bevelen van zijn directe overste – Himmler – te negeren en zelfs saboteren. Hij deed dat omdat Himmlers bevelen volgens hem te gematigd waren, iets wat niet conform de wil van Hitler was. Die laatstgenoemde was de enige wiens bevelen hij blind opvolgde, zoals hij bij zijn eedaflegging had beloofd:

Maar toch was wat hem persoonlijk dreef niet fanatisme, maar een authentieke, ‘mateloze Hitlerverering’ (zoals getuige à décharge dr Wilhelm Höttl het noemde) – een grenzeloze bewondering voor de man die het ‘van soldaat eerste klasse tot Rijkskanselier (‘vom Gefreiten zum Kanzler des Deutschen Reiches’) had gebracht. (Arendt, 2020, p. 256)

Die grenzeloze trouw aan de leider bleek ook uit zijn verklaring na Hitlers dood. Daarin stelde Eichmann dat hij niet meer verbonden was met een autoriteit die hij moest opvolgen, Hitler was gestorven en daarmee ook zijn autoriteit. Eichmann verklaarde zichzelf niet langer verbonden aan de eed die hij aan het begin van zijn carrière aan de leider had gezworen. (Arendt, 2020, pp. 238–258)

Arendt concludeerde hieruit dat Eichmann geen monster of sadist, maar een angstaanjagend normaal persoon was. Hij was zich simpelweg niet bewust van problematische aard van zijn handelingen. Daarnaast was ze overtuigd dat hij ook geen diepewortelde ideologische haat had ontwikkeld jegens het Joodse volk, hij had evengoed tegen een andere bevolkingsgroep dezelfde handelingen kunnen uitvoeren. Eichmann had zich onderworpen aan een eed die hij zonder aarzeling zou blijven volgen, wie er ook slachtoffer zou van zijn. Deze observatie brengt Arendt tot de conclusie dat hij zich op geen enkel moment bewust was van wat hij feitelijk teweeg bracht met zijn handelingen. Hij was geen fanaticus, wel een gedachteloze gehoorzamende bureaucraat. Hierin schuilt de *banaliteit*, het kwaad is nu ook terug te vinden bij normale mensen. Er waren namelijk vele bureaucraten die gelijkaardig handelden. Dit betekent niet dat het kwaad per definitie banaal is, wel dat het een banale vorm kan aannemen. Het angstaanjagende is dat deze vorm van kwaad – de gedachteloze gehoorzaamheid – de doorslaggevende reden is geweest voor de ‘successen’ van het nazi regime. Zonder de massa – die gelijkaardige kenmerken vertoonde, al dan niet in een actief participerende vorm, zoals Eichmann – had de beweging nooit zover kunnen komen. Later zouden de sociologische experimenten van Milgram deze vaststellingen bekrachtigen: het zijn niet uitsluitend de monsters die anderen kunnen folteren, ook de gewone man kan onder toezicht van een autoritaire figuur gedachteloos bevelen opvolgen, ook al betekenen die de foltering van een medemens. (Whitfield, 1981)

Hieruit mag echter niet geconcludeerd worden dat Arendt de persoonlijke verantwoordelijkheid van Eichmann miskent. Op geen enkele manier probeert ze hem vrij te spreken. Iedere ‘cog’^v in het systeem heeft een bijdrage geleverd, daarom moet ook Eichmann verantwoordelijk gesteld worden voor zijn handelingen. Arendt sluit zich daarom aan bij de uitspraak van het gerechtshof en oordeelt dat Eichmann de doodstraf verdient aangezien hij actief had bijgedragen aan een regime dat de aarde niet wilde delen met het Joodse volk. Hiermee is een nieuwe vorm van het kwaad opgekomen, de nieuwe crimineel die reflectieloos bijdraagt aan de moderne ideologische regimes. (Goorden, 2021, p. 100)

Dit onvermogen te denken, manifesteerde zich ook in Eichmanns taalgebruik. Hij wist zich enkel uit te drukken in holle slagzinnen, die Arendt omschrijft als ‘ambtenarees’. Zelfs op het moment dat hij aan de galg stond sprak hij woorden die dit onvermogen typeerde:

Terwijl hij oog in oog stond met de dood viel hem precies datgene in, wat hij bij talloze begrafenissen had gehoord: het ‘Wij zullen hen, de doden, niet vergeten’. Onder de galg had zijn geheugen, ingeschoten als het was op clichés en verheffende momenten, hem voor het laatst een loer gedraaid: hij voelde zich ‘erhoben’ als bij een begrafenis en vergat dat het de zijne was. (Arendt, 2020, p. 396)

Hieruit volgt de conclusie dat Eichmann niet alleen het onvermogen zelfstandig te denken, maar ook dat hij niet in staat was zich te verbeelden. Daardoor kon hij het standpunt van anderen niet interpreteren en dus ook niet beseffen of hij al dan niet kwaad aanricht. Deze intellectuele oppervlakkigheid is waarin de banaliteit van het kwaad zich ontplooit. Zoals eerder vermeld, komt het dus ook voor bij *normale* mensen en bevat het een kwaad dat zich uitdrukt in een onvermogen om te *denken*. Het denken is namelijk een beweging die naar diepgang zoekt, wanneer we denken, zoeken we naar diepgewortelde fundamenten volgens Arendt. Alleen dit denken kan *radicaal* zijn, het kwaad – zoals het voorkwam bij Eichmann – niet, omdat het oppervlakkig is. Zijn kwaadaardigheid is wel extreem, maar niet radicaal. Arendt stelt hieruit vast dat een theorie van het kwaad niet haalbaar is, omdat het bekomen van een theorie een beweging van *denken* vereist. Maar het kwaad heeft geen diepgewortelde fundamenten, en dus kan het denken ze ook niet vinden. Met deze omschrijving van de banaliteit van het kwaad is zo een nieuwe vorm van kwaadaardigheid ontdekt. Een vorm waarvoor we ook vandaag aandachtig moeten zijn. Eichmann was in die zin het voorbeeld van een veel breder verspreid fenomeen dat zich vooral toonde bij de massamensen (zoals besproken in hoofdstuk 2). (Schutter & Peeters, 2020, pp. 162–168)

Haar verslaggeving veroorzaakte heel wat ophef, waardoor ze zich genoodzaakt voelde hierop te reageren in een essay getiteld *Personal Responsibility under Dictatorship*. Een eerste misvatting die ontstond na de publicatie van haar werk heeft betrekking op de mogelijkheid tot het oordelen. Ze stelde vast dat haar verweten werd dat ze over Eichmann niet kon oordelen omdat ze zelf niet aanwezig was tijdens zijn handelingen. Dit is om vanzelfsprekende redenen een problematisch oppervlakkig verwijt. Dit was ook de

argumentatie die Eichmann zelf tijdens zijn proces gebruikte ter zijner verdediging. Het zal voor Arendt een verwijt zijn dat aanleiding geeft tot het formuleren van een problematiek die haar opvalt in de brede maatschappij: er is een terughoudendheid om te *oordelen* over zaken waarbij men niet aanwezig was. Ze komt tot die vaststelling nadat ze merkt dat veel mensen – inclusief intellectuelen – deze houding aannemen, er moest dus iets aan de hand zijn. Deze terughoudendheid tot oordelen impliceert volgens haar een fundamenteel probleem:

For behind unwillingness to judge lurks the suspicion that no one is a free agent, and hence the doubt that anyone is responsible or could be expected to answer for what he has done. (Arendt, 1964, p. 19)

De maatschappelijke tendens is kort samen te vatten: wie ben ik om te oordelen? Wanneer iemand een poging doet een specifiek individu een morele verantwoordelijkheid op te leggen is het de norm geworden te reageren met verontwaardiging, want hoe kan iemand verantwoordelijk zijn voor zijn handelen als hij slechts handelt vanuit een historisch gevormd normatief kader. Met andere woorden: men moet het individuele handelen benaderen als een noodzakelijk gevolg van mystieke historische processen die hem daartoe hebben aangezet. Het is dus enkel gerechtvaardigd te oordelen over individueel gedrag als men de wortels ervan kan vinden bij historische fenomenen of figuren. Dit denken is uiterst verwerpelijk voor Arendt, het weigeren van een oordeel te vellen kan de wereld in gevaar brengen. En dus moet ook het individu verantwoordelijk gesteld worden wanneer hij handelt binnen een groter maatschappelijk systeem. Eichmann was daartoe niet in staat gebleken, en dus beschouwd ze hem als een clown, als een gedachteloos persoon die een breed maatschappelijk fenomeen vertegenwoordigde. Dit betekent ook dat de onwil tot oordelen het heeft toegestaan zij die weldegelijk monsterlijk gehandeld hebben vrij te spreken van enige verantwoordelijkheid. Want als *iedereen* schuldig is – inclusief de gehele (Duitse) geschiedenis – dan is *niemand* schuldig. Dit zal ook in haar werk *Eichmann in Jeruzalem* tot haar kritiek op de rechtszaak behoren, ze vond het opmerkelijk dat Eichmann verantwoordelijk werd gesteld voor alle wanpraktijken van de nazi's, terwijl hij eigenlijk op zijn individuele handelingen beoordeeld moest worden. Het is voor Arendt deze onbereidheid tot oordelen die haar doet reflecteren over haar eigen intellectuele ontwikkeling. Ze stelt vast dat in haar beginfase van ontwikkeling hetzelfde fenomeen afspeelde, het was een tijdsgeest die het morele als vanzelfsprekend beschouwde:

Das Moralische versteht sich von selbst. (Arendt, 1964, p. 22)

Daarom zal ze de nadruk leggen op het belang van het vermogen tot moreel oordelen, het is een les die we moeten trekken uit de oorlogsperiode. Het gedachteloos conformeren – al dan niet actief participierend – aan dominante ideologische bewegingen kan zomaar een tweede Holocaust teweeg brengen. Arendt is daarom ook diep teleurgesteld in haar intellectuele collega's die geen weerstand boden aan de nazi's, ze bleken niet in staat het proces te veroordelen. (Arendt, 1964)

Deze vaststellingen brengen haar tot de vraag over persoonlijke verantwoordelijkheid in een totalitair regime. Haar analyse van Nazi-Duitsland bracht haar tot de conclusie dat er maar één man onvervangbaar was: Adolf Hitler. Iedere andere functionaris – in hoge of lage ranking – was slechts een 'tandwiel' in het systeem, konden zij dan verantwoordelijk gesteld worden? Om deze vraag te beantwoorden, benadert Arendt de problematiek vanuit een semantische overweging. Het gaat concreet over het verschil in *consent* en *obedience*, toestemming en gehoorzaamheid. Totalitaire regimes – zoals alle andere vormen van samenleving – vereisen een aanwezigheid van *obedience*, zonder zou geen enkel politieke eenheid mogelijk zijn. Het problematische is voor Arendt het gelijkstellen van *obedience* aan *consent*, het eerste is kenmerkend voor ouder-kind relaties:

An adult consents where a child obeys; if an adult is said to obey, he actually supports the organization or the authority or the law that claims "obedience." (Arendt, 1964, p. 46)

Door te gehoorzamen steunt men dus een autoriteit. Indien genoeg mensen niet gehoorzaam waren geweest, had de nazi beweging haar fundamentele vereiste niet kunnen bereiken. De beweging zou nog in haar eerste levensjaren vernietigd zijn geweest. Arendt zal daarom pleiten om de term *obedience* te vervangen door *support*, de eerste is volgens haar namelijk enkel toepasbaar in het religieuze domein, waar een gelovige gehoorzaam is aan het woord van god. Deze relatie is van dezelfde aard als die tussen ouder en kind. De vraag naar diegenen die deelnamen aan de beweging moet dus zijn: waarom steunde u deze beweging? Eichmann is daarom schuldig, hij heeft door zijn deelname bijgedragen aan levensvatbaarheid van de beweging. Om bovengenoemde redenen zijn diegene die sceptisch en ongehoorzaam zijn aan autoriteit het meest te 'vertrouwen'. Zij die zich hechten aan een normatief kader –

dat zich vormt op basis van een ideologische overtuiging – zullen gevoelig zijn aan het overnemen van *nieuwe* normatieve morele kaders. De twijfelaars en sceptici zijn dus het meest betrouwbaar, ze stellen zichzelf de vraag of ze al dan niet vredevol *met zichzelf* kunnen leven indien ze bepaalde handeling – die nieuwe normatieve ideologieën vereisen – uitvoeren. (Arendt, 1964)

In het kort: Arendts werk over Eichmann is een uiteenzetting van de mogelijke gevaren van het gedachteloos handelen. Die vaststellingen brengen haar tot een normatieve stelling: het individu is verplicht zelfstandig te denken, een analyse te maken van de wereld om zich heen en van daaruit te handelen. Het zal haar brengen tot de conclusie dat enkel deze afweging ons tot menselijke waardigheid brengt:

If we think these matters through, we might regain some measure of self-confidence and even pride, that is, regain what former times called the dignity or the honor of man: not perhaps of mankind but of the status of human being. (Arendt, 1964, p. 48)

In die zin *begrijpt* Arendt dat Eichmann zo handelde – hij was nu eenmaal niet in staat om zelfstandig een oordeel te vellen –, maar hij is daarom als individu niet minder verantwoordelijk voor zijn bijdrage aan de totalitaire catastrofe. (Arendt, 2020)

4.2. De menselijke conditie

In haar werk *The Human Condition* bespreekt Arendt een aantal kenmerken die deel uitmaken van het actieve leven, van de *vita activa*. Met haar boek wil ze een antwoord bieden op een traditie binnen de filosofie die volgens haar te veel gericht was op de *vita contemplativa*, het denkende leven. In wat volgt zal de nadruk liggen op hoofdstuk 5, waarin het *handelen* wordt besproken. De andere twee kenmerken van de *vita activa*, het werken en arbeiden zullen dus niet uitgebreid aan bod komen, maar enkel in vergelijking met het handelen. Waar haar werk *The Origins of Totalitarianism* eerder politiek historisch van aard is, zal *The Human Condition* een poging zijn haar opvatting over het actieve menselijke leven filosofisch te funderen. Het fundamentele verschil tussen de eerste twee kenmerken van de *vita activa* – het arbeiden en werken – en het handelen, is dat de eerstgenoemden inherent eindig of sterfelijk zijn. Aan zowel het *arbeiden* – de activiteit die de mens voorziet in haar levensnoodzakelijke

vereisten, die biologisch van aard zijn – als het *werken* – de activiteit die kunstmatig een duurzame wereld voor de mens creëert – komt een einde in tijd en ruimte. Het *handelen* in het menselijke actieve leven is er daarentegen op gericht een gemeenschappelijk geschiedenis te creëren. Hoewel de drie elementen uitermate nauw met elkaar betrokken zijn, heeft het handelen een grotere aantrekking tot wat Arendt de *pluraliteit* van het leven noemt, nog meer dan de andere twee activiteiten. In wat volgt zal dit verder geduid worden.

Pluraliteit is een complex begrip en draagt een tweedelige inhoud. Het is zowel een begrip dat een gelijkheid als een verscheidenheid tussen mensen vertoont. Een gelijkheid tussen mensen bestaat, anders zouden we niet in staat kunnen zijn elkaar te verstaan of om samen toekomstplannen te maken. Maar ook een verscheidenheid is kenmerkend aan de menselijke pluraliteit, als we niet allen verschillend van elkaar zouden zijn, hadden we nooit het spreken of het handelen nodig gehad om onszelf onderling verstaanbaar te maken. De pluraliteit is daarom een begrip waarmee geduid wordt op het karakter van de intermenselijke realiteit, die gevormd wordt door een geheel dat bestaat uit unieke individuen. Maar deze pluraliteit is niet te interpreteren als een loutere quantitative vaststelling, ze duidt eerder de unieke identiteiten, de nergens anders voorkomende karakters van mensen:

Spreken en handelen openbaren deze unieke gevarieerdheid. Daarin onderscheiden mensen zich van elkaar, in plaats van alleen maar anders of verschillend te zijn; daarin verschijnen mensen aan elkaar, niet als fysieke objecten, maar als mensen.
(Arendt, 2021b, p. 161)

Het is dit verschijnen van de menselijke pluraliteit aan elkaar die een ‘beginnend’ karakter heeft, al in het begin van het hoofdstuk wordt duidelijk dat het een noodzakelijke vereiste is voor het menselijke bestaan. De mens is een beginnend wezen en neemt spontaan initiatieven die iets nieuws in de wereld introduceren, wanneer deze neiging tot het beginnen niet meer aanwezig is, verliest de mens haar menselijke karakter en is ze niets meer dan een levende dode. Dit is wat de nazi’s bereikten met hun behandeling van ongewensten in de concentratiekampen door het systematisch vernietigen van de wil tot een initiatief, het beginnen of de spontaniteit. Het arbeiden en werken daarentegen zijn geen *noodzakelijke* kenmerken voor het menselijke bestaan. Zo kan het arbeiden uitbesteed worden en kan het werken overgeslagen worden door het leven zo te doorgaan dat er enkel genoten wordt van de

resultaten van werkende activiteiten van andere mensen. Dit kan dan verwerpelijk zijn, het is wel menselijk. (Arendt, 2021b, pp. 160–166)

De aard van de handelende beweging is te vergelijken met wat er zich afspeelt wanneer een mens geboren wordt. Bij de geboorte wordt namelijk iets *nieuws* aan de reeds bestaande wereld geïntroduceerd. Deze drang tot creëren van iets nieuws – wat Arend de *nataliteit* noemt – is wat zich ontplooit wanneer we handelen. Dit idee is ook terug te vinden wanneer we een etymologische benadering nemen, want zo gebruikten de Grieken bijvoorbeeld al het woord *achein* (beginnen, voorgaan, ...) om de handelende beweging te omschrijven. Dit beginnende karakter van een handeling is daarom uitsluitend een kenmerk van de mens en is daarnaast ook altijd *nieuw*, iedere mens brengt iets uniek in de wereld dat er voorheen nooit geweest is. Het handelen is daarom de uiting van de menselijke nataliteit – zoals hierboven besproken –, terwijl het spreken een activiteit is waarbij mensen hun onderlinge *verschillen* van elkaar benadrukken doormiddel van communicatie. De twee zijn dus complementaire bewegingen aan elkaar, sterker nog, ze ontplooiën zich uit noodzaak *met* elkaar. Want wanneer een mens handelt, moet zijn handeling zinvol gemaakt worden en dat kan alleen door middel van het spreken. De naakte handeling van de mens is zinloos, en moet een uiting vinden in het spreken, zodat begrepen kan worden wat de handeling inhoudt en hoe die zich in de tijd zal evolueren. Ook dit is een onderscheid met het arbeiden en werken, daar is het spreken niet noodzakelijk om het zinvol te maken. Zo kan men arbeiden zonder één woord uit te spreken, maar tegelijk toch een zinvolle activiteit uitvoeren. Het is ook door dit handelen en spreken dat mensen tonen *wie* ze zijn en niet *wat* ze zijn. Terwijl *wat* een mens is de karakteristieke kenmerken omvat die we meestal opsommen wanneer iemand vraagt wie we zijn, zoals onze naam, leeftijd, enzovoort. Dit is geen juiste kennismaking met het *wie*, want dat *wie* van de mens uit zich enkel in het handelen, alleen zo kan de uniekheid van een persoon gekend worden, de opsomming van karakteristieke kenmerken is niet uniek aan het individu, wel de handelingen die hij uitvoert. (Arendt, 2021b, pp. 160–166)

De uiting van het *wie* is het meest aanwezig in situaties waarin verschillende individuen samen zijn en toont zo haar meest zuivere vorm van spreken en handelen. Maar de ontplooiing van deze zuivere vorm is niet los van enige voorwaarde, er moet namelijk een intermenselijke interactie zijn die *niet* vijandig of vriendschappelijk is. Wanneer een individu tegen of voor iemand is, zal de uiting van zijn *wie* niet meer zuiver zijn, dan zal het unieke karakter dat zich kenbaar maakt doormiddel van een handeling niet langer

zijn uniekheid tonen. Het handelen wordt dan slechts een middel om een doel te bereiken, het openbaart de unieke persoon niet meer. Arendt zal om dit te duiden het voorbeeld geven van de moderne oorlogen, waar geweld gebruikt wordt om bepaalde doelen – voor of tegen iemand – te bereiken. Ondanks er toch een intermenselijke relatie is tijdens een oorlog, is er geen sprake van een handelende beweging. In soortgelijke situaties is het enkel een doel dat gediend wordt, de activiteit onthult niet langer de unieke identiteit van de mens. Het handelen is dan niet langer ‘superieur’ ten opzichte van het arbeiden en werken, het is slechts een beweging die als doel heeft iets te produceren, zoals dat het geval is bij het arbeiden en werken. (Arendt, 2021b, pp. 160–166)

Het ‘handelen en spreken’ spelen zich uitsluitend af tussen mensen, zoals al duidelijk werd. Hiermee ontstaat volgens Arendt een immaterieel intermedium, een niet tastbare realiteit, een soort web of netwerk van intermenselijke relaties. Dit netwerk toont zich als een dynamisch gegeven dat doorheen de tijd verschillende vormen aanneemt, vaak tegenstrijdig. Deze verschillende vormen maken een *levensgeschiedenis* mogelijk, die zich vaak vertaalt naar de fysieke realiteit in de vorm van monumenten, kunst, teksten, enzovoort. Deze continuïteit van het netwerk – die toch dynamisch van aard is – zorgt er ook voor dat een individu nooit de enige auteur van zijn leven kan zijn. Het netwerk waarin de mens in terecht komt is altijd een *bestaand* netwerk dat het resultaat is van een beginnende mens, later aangevuld met ontelbaar veel andere mensen. Zodoende heeft het netwerk geen eenduidige maker, iedere nieuwkomer ondergaat de krachten van het netwerk. Wel kunnen we te weten komen *wie* eraan bijdraagt door de levensloop van die persoon te bekijken:

De enige ‘iemand’ die het onthult is zijn held, en het is het enige medium waarin de oorspronkelijk ontastbare manifestatie van een uniek eenmalig ‘wie’ ex post facto tastbaar kan worden door handelen en spreken. (Arendt, 2021b, p. 171)

Als er een *wie* is die handelt, kunnen we hem ook kenbaar maken. Dat gebeurt niet alleen doormiddel van documentatie enzovoort, maar ook via de kunsten. Van die kunsten is voor Arendt het toneel bij uitstek de activiteit waarmee het unieke karakter zichtbaar wordt. Want zoals we weten is het toneel de activiteit waarbij de nabootsing van fenomenen en gebeurtenissen centraal staat. Het toneel is dan ook de enige activiteit die de mens en haar onderlinge relaties als onderwerp heeft. Door het toneel – meer specifiek het *drama* – wordt

de waarheid van een *wie* het meest accuraat weergegeven. Geen enkele andere vorm van kunst kan dat zo nauwkeurig realiseren. (Arendt, 2021b, pp. 166–172)

Het handelen – dat realistisch weergegeven kan worden in het toneel – is zoals gezegd een beweging die zich uitsluitend tussen mensen afspeelt. Dit brengt ons tot de zwakheid die uit deze conditie volgt. Omdat de handelende altijd handelt tussen andere handelende (lees: mensen handelen binnen het netwerk van de mensheid), moet de handelende noodzakelijkerwijs ook *ondergaan* hoe andere handelen ten opzichte van hem. *We ondergaan* het handelen van anderen en *handelen* zelf in dezelfde tijdsdimensie. Daarom is een handeling van een persoon niet alleen een reactie op de andere, maar telkens ook een *nieuwe* actie die andere kettingreacties veroorzaakt. De cirkel komt nooit tot een volmaakte ronde vorm, het menselijke netwerk is in een constante beweging. Het menszijn bestaat er dus uit deze nieuwe acties uit te voeren op basis van een interpretatie van het bestaande menselijke netwerk. In actuele bewoording: het kritische denken dat voorafgaat aan een handeling maakt de waardigheid van de mens. Eichmann was om deze reden voor Arendt geen mens, hij was een ‘niemand’ omdat hij niet in staat bleek de realiteit te interpreteren en te beoordelen, hij was een ‘conformist’ en dus een uiterst onbetrouwbaar persoon die alle voorwaarden om een waardig mens te zijn aan zich voorbij liet gaan. Deze creatie van een nieuw begin is inherent aan een gewelddadige activiteit, omdat ze breekt met de voorheen geldende realiteit. Daarom is het kunstmatig streven naar zekerheid – zoals ook Bauman ons leerde over de moderniteit – een uiterst riskante actie, want het menselijke netwerk is *de facto* een onzekere en dynamische realiteit die constante vernieuwing ondergaat, dat kunstmatig tegenwerken kan potentieel chaos veroorzaken. Het handelen *doorbreekt* altijd het reeds bestaande, althans, dat zou het moeten doen. Arendts kritiek op de moderne maatschappij is vooral gericht op haar vaststelling dat er niet langer sprake is van dit introduceren van iets nieuws. De moderne maatschappij is er eerder op gericht in de sfeer van individualisme en vrijheid commerciële handel met elkaar te drijven, het is erop gericht individuele doelen na te streven en niet langer te *handelen*. Het persoonlijke voordeel is het na te streven doel geworden, van een *politieke* wereld is dus geen sprake meer aangezien het handelen niet langer manifesteert. Politiek is voor Arendt dus de activiteit van dit handelen, die met het spreken wordt verankerd in een collectieve geschiedenis. Er is nu een dominantie van wat eerder omschreven werd als het *voor* of *tegen* zijn tussen mensen, waarvan we al te weten zijn gekomen dat het geen unieke identiteiten – en dus geen handeling die pluraliteit creëert – teweeg brengt. Dit is de reden waarom Arendt een onderscheid zal maken tussen *politiek* (waarin ‘kwalitatieve’ pluraliteit

zichtbaar wordt) en de *samenleving* en *economie* (waarin een kwantitatieve pluraliteit zich manifesteert). Alleen doormiddel van politiek wordt het unieke *wie* van de menselijke conditie tentoon gesteld, in de kwantitatieve dimensie van de realiteit – het economisch maatschappelijke – is dit nergens te bespeuren, daar is enkel het eigen belang een doel geworden. (Heuer, 2018)

In de moderne maatschappijen wordt gepoogd de onbeperkte vernieuwing van het handelen te matigen en in toom te houden doormiddel van regelgeving en beteugeling, waarin het gedeeltelijk succesvol is. Desalniettemin is er een kenmerk van het handelen dat niet te controleren valt, de onvoorspelbaarheid. Het is geen kwestie van logische gevolgen van een handeling niet te kunnen voorspellen, dat zou een computer immers kunnen, maar wel het onvoorspelbare resultaat van een handeling die telkens weer een nieuwe realiteit creëert waardoor logische gevolgen op hun beurt weer onvoorspelbaar zijn. Het resultaat van een handeling is onvoorspelbaar, maar ook de nieuwe handeling die daaruit volgt is onvoorspelbaar. Hieruit kunnen we concluderen dat een handeling – en dus ook *wie* een mens is – pas kenbaar wordt na de afloop van die handeling. Pas dan kunnen we waarheidsgetrouw die handeling kennen. Dit in tegenstelling tot de arbeidende beweging in de *vita activa*, waar het resultaat van het arbeiden al op voorhand vastgelegd wordt. Zo zal de bakker bij het maken van een brood al *a priori* weten wat de uitkomst zal zijn als hij het arbeidende proces volgt. Daarom kan enkel de historicus – net zoals het toneelstuk – een accurate beschrijving geven van de handelingen die in het verleden gebeurd zijn, vaak accurater dan de betrokken personen zelf. Daarom zijn de getuigenissen van personen die betrokken waren in een netwerk van handeling niet meer dan ‘bruikbaar’, ze zullen nooit de gehele beschouwing die de historicus maakt na de feiten kunnen evenaren. Met andere woorden: het is de beschouwende persoon die de samenhang van verschillende handelingen kan opmaken, maar enkel wanneer de handelingen volledig zijn afgerond of wanneer de betrokken personen niet meer leven. (Arendt, 2021b, pp. 172–176)

Deze theorie van het *handelen* ontplooit zich voor Arendt slechts in één gemeenschap als een meest zuivere vorm, in de Griekse *polis*. Het valt op dat de Grieken ervoor kozen hun opvattingen over het *handelen* op een individuele grond te funderen, het was aan het individu om ervoor te zorgen – indien dat gewenst was – om volledig zeggenschap te hebben over zijn *wie*, dat zich pas na de dood volledig zou openbaren. Er heerste een ideaal van een kort en krachtig leven, waarin het individu zijn heldendaad verricht zonder er een gevolg aan te

geven. Het leven van Achilles was daarvoor het ideale voorbeeld. Door jong te sterven – nadat een noemenswaardige handeling verricht werd tijdens de Trojaanse oorlog – zorgt het individu ervoor dat zijn verhaal meteen een afsluiting vindt en dus niet meer onderhevig is aan verdere veranderingen. Dit is ook de reden waarom de oude Grieken niet veel belang hechtten aan wetgeving en het maken ervan, zeker niet tot het politieke domein rekenden. De activiteit van het opstellen van wetgeving was voor hen een vorm van *arbeid*, ze vergeleken het met de arbeid die wordt geleverd bij het bouwen van een stadsmuur. Degene die wetgeving maakte, kon zelfs uit het buitenland aangeworven worden, al was hij dan geen deel van de *polis*. De wetgeving was het middel, het kader, waarbinnen gehandeld kon worden. De wetgeving voorzag de *omgeving* voor het politieke handelen, maar behoorde daar zelf niet toe aangezien de polis bestond uit de mensen, niet de wetgeving. (Arendt, 2021b, pp. 176–183)

De Griekse polis ligt voor Arendt aan de basis van wat ze een *authentieke* politiek noemt. Die is gericht op het intermenselijke handelen en legt niet zozeer de nadruk op de wetgeving. Het waren Plato en Aristoteles die volgens Arendt het opstellen van wetgeving zagen als het hoogst te bereiken politiek goed, terwijl ze zelf meer de nadruk legt op de handelende praktijk als het politieke ideaal. Griekse burgers waren niet overtuigd dat er een verheven vorm van politiek was of dat het politieke ideaal te vinden was in een activiteit die los stond van het handelende. De Grieken hadden daarentegen de overtuiging dat de menselijke pluraliteit en de daarbij horende verscheidenheid aan opinies en handelingen de *polis* vormden. Het ging hen dus niet over de praktische uitvoering – die uiteraard wel noodzakelijk was via wetgeving –, maar over de aanvaarding van de pluraliteit die ontstaat binnen het netwerk van handelende mensen. De ideale vorm van politiek uitoefenen is voor Arendt het met moed aanvatten van de complexiteit die ontstaat uit de menselijke pluraliteit, niet het opleggen van dogmatische en normerende waarheden vanuit een overheid. Politiek is de pluraliteit van het menselijke netwerk van handelende in haar meest zuivere vorm te laten bestaan. Het uitvoeren van pure macht is daaraan van ondergeschikt belang. Elke vorm van politiek moet om werkelijk *politiek* te zijn, de pluraliteit van het menselijke netwerk omarmen en dus niet enkel uit zijn op overheersing en dominantie. Wanneer het bestuur haar doel omschrijft als het bereiken van een hegemonie op waarden en normen is het geen authentieke politieke entiteit meer, dan is het niet meer dan gewelddadige overheersing. Dit is het geval bij autoritaire regimes. (Villa, 2018)

De breuk met de authentieke politieke activiteit – die sinds het einde van de Griekse polis heerst – zal Arendt zoals gezegd situeren bij Plato en Aristoteles. Zij waren degene die het opstellen en uitvoeren van wetgeving en macht beschouwen als verheven politieke activiteiten, maar er was meer aan de hand. Hun overtuigingen vertonen namelijk een drang naar het ontsnappen aan de contingentie van de pluralistische realiteit. Hier overlapt de analyse van Arendt met die van Bauman over de moderniteit, zoals besproken in hoofdstuk 2. Ook Bauman kwam tot de conclusie dat de mens wilde ontsnappen aan de ambiguïteit van het leven door op zoek te gaan naar zekerheden, die vond ze in het moderne samenlevingsmodel. Het is deze drang naar een antwoord op de contingentie van de pluraliteit die volgens Arendt de fundamenten legt voor de Westerse politiek en haar praktische uitvoering en die ook negatief van aard zijn:

First and foremost, it (lees: modern samenlevingsmodel) installs a hierarchy between rulers and ruled – between those who have political and moral knowledge and those who don't – into a sphere previously composed of equals (citizens). Second, substituting making for acting frames the ruled – ordinary people – as “material” which the artist-statesman/ruler shapes into something that conforms to the “Idea” of justice, a telos dictated by Nature, divinely created hierarchies, or the “end” of History. (Villa, 2018, p. 69)

Dana Villa – de auteur naar wiens werk verwezen wordt – zal met het hierboven beschreven niet-politieke handelen een brug vormen naar de totalitaire bewegingen van de 20^e eeuw. Dat doet hij door te verwijzen naar wat Arendt omschrijft als het *maken* van iets nieuws, dat in zich altijd een destructieve beweging inhoudt. Eerder werd dit fenomeen beschreven in de context van het *handelen*, maar het kan ook voorkomen bij het louter vervaardigen van materiële voorwerpen. Zo zal bij het maken van een tafel, stoel of wat dan ook altijd een destructieve beweging gemaakt worden ten opzichte van het ruwe materiaal. Dit geweld is ook zichtbaar in Plato's *Republic*, waarin hij beschrijft – bij monde van Socrates – hoe het de opdracht is van de heerser-filosoof om – alvorens tot een gerechtvaardigd beleid te komen – te breken met het status quo dat hij aantreft in de samenleving. Hieruit volgt voor Plato ook de verplichting om alle burgers ouder dan 10 jaar te verwijderen uit de samenleving. Alleen zo kan de filosoof-heerser beginnen aan zijn nieuwe samenleving met als doel het bekomen van een zuiver rechtvaardige samenleving. Het is waar dat deze theorie meer nuance behoeft, maar ze wordt enkel vermeld om te duiden op de gelijkenis met de totalitaire bewegingen van

de 20^e eeuw, waar op dezelfde manier gestreefd werd naar het – door verheven krachten ingegeven – ideaaltype van een moderne maatschappij. Hoewel abstract en wellicht causaal onaanwettbaar toont deze gelijkenis dat een zekerheidsstreven waarbij *arbeiden* eerder dan *handelen* de beleidsvorm is dat het omarmen van contingentie of – met de woorden van Bauman – *ambigüiteit* van het intermenselijke bestaan een wederkerend fenomeen is. Het verdient benadrukking, deze vorm van zekerheidsstreven is voor Arendt absoluut niet wat een authentieke politiek inhoudt. (Villa, 2018)

Uit het voorgaande blijkt dat er een hiërarchisch onderscheid te maken is tussen authentieke politiek en moderne maatschappijen, zoals gezegd was de polis het ideaal van het eerstgenoemde, maar waarin onderscheidde de polis zich juist van de moderne maatschappijen? Voor Arendt was de Griekse polis de samenlevingsvorm die de authentieke politiek – namelijk het collectief handelen en spreken – mogelijk maakte. Dat deed ze door individuen de kans te bieden hun uniekheid te tonen en zich te onderscheiden van elkaar en zo een eeuwige roem te vergaren (zoals Achilles deed). Daarnaast bood het *sprekende* aspect van de gemeenschappelijke polis de garantie dat deze heldendaden – waarvoor Arendt het voorbeeld van de Trojaanse oorlog geeft – niet in de vergetelheid terecht kwamen, hierdoor kwam de politieke functie van de dichters aan het licht. Zij bleken onmisbaar in de polis. Het is duidelijk dat deze twee functies van de polis – de mogelijkheid tot de ontplooiing van het *wie* en de eeuwige verankering van de *sprekende* – voor Arendt het premoderne politieke ideaal vormen. Zoals vele malen vermeld, zal hetgeen het politieke samenleven achteraf vormgeeft – de arbeidende doelgerichte politiek – niets anders zijn dan een schijn van authentieke politiek. Desalniettemin had ook de arbeidende activiteit een nuttige functie, zoals eerder kort gesuggereerd werd. Het is namelijk zo dat de wetgeving – net zoals de fysieke muur rond de stadstaat – de praktische organisatie van de authentieke politiek voorzag. Op die manier werd ze beschermd tegen eventuele destructie van komende generaties of externe bedreigingen. De arbeidende activiteit had – net zoals de activiteit van het werken – ook haar nut, echter was ze wel ondergeschikt wat betreft de mogelijkheid tot het uiten van het *wie*. De polis is voor Arendt daarom het medium waarin mensen een gemeenschap vormen doormiddel van het collectieve handelen. Het is een organisatie die mensen toestaat – zelfs dwingt – zich aan elkaar te vertonen. Uit deze vaststelling volgt geenszins de conclusie dat *ieder* mens daartoe behoort, zoals Arendt reeds beargumenteerde zal de arbeidende of werkende mens zich daarin niet kunnen integreren. Het gaat voor Arendt verder dan dat, de arbeidende en werkende mens sluit zich daarmee af van de werkelijkheid, of hij nu arbeider,

zakenman of ambachtsman is. De arbeidende mens verleent zichzelf geen toegang tot de polis aangezien hij op geen enkel moment een handelende activiteit uitvoert. Dat betekent niet dat zij die wel degelijk handelen dat continu doen, ook zij zijn genoodzaakt te arbeiden om in hun levensonderhoud te voorzien. (Arendt, 2021b, pp. 177–183)

In het resterende deel van het hoofdstuk gaat Arendt nog verder in op onder andere de plaats waar de handelende mensen elkaar ontmoeten, de *homo faber* en *homo laborans*, de arbeidersbewegingen, het onderscheid tussen arbeiden en werken etc. Dit alles zal echter niet meer besproken worden binnen dit werk. Arendts theorie over de handelende mens en zijn plaats in de polis is voldoende om verband te maken met Baumans reflecties over de vriend, de vijand en de vreemdeling, die hij bespreekt in *Modernity and Ambivalence*. Daarin zal ook het thema van de intermenselijke relaties aan bod komen zoals dat bij Arendt het geval was.

4.3. Moderniteit en ambivalentie

In *Modernity and Ambivalence* bespreekt Bauman de verhoudingen tussen vriend, vijand en vreemdeling in intermenselijke relaties. De vriend en de vijand zijn elkaars tegenpolen, de vriend is wat de vijand niet is en andersom. Deze verhouding is voor Bauman het fundamentele onderscheid tussen het interne en het externe, de vriend is de interne en de vijand de externe. De eerste heeft een positieve houding en de tweede een negatieve. Ze kunnen niet zonder elkaar bestaan in de wereld, want als er geen vijanden zijn, kunnen er ook geen vrienden zijn. Er is dus een symmetrie in de relatie vriend-vijand. Maar deze symmetrie is voor Bauman een illusie, ze is ‘geconstrueerd’ aangezien het de vriend is die de vijand omschrijft en definieert. Zo worden ook vanuit het individu ‘vrienden’ aangeduid vanuit pragmatische overwegingen van samenwerking. We maken als mens vrienden met de impliciete aanname dat er een samenwerking komt op vlak van verantwoordelijkheid en morele plichten, zo achten we ons verantwoordelijk voor het welzijn van de vriend en verwachten we van hem ook dezelfde verantwoordelijkheid. We hopen zo een reciprociteit te creëren. Vijanden daarentegen zijn diegene die we hiervoor niet kunnen op aanspreken, sterker nog, zij zijn degene die mijn welzijn in gevaar kunnen brengen. (Bauman, 1990, pp. 143–144)

Hoewel de relatie met een vriend of een vijand niet dezelfde is, bevatten ze beide wel de voorwaarde om een *relatie*, een verhouding, te construeren tussen mensen. Ze staan dus socialisatie toe. Door deze verhoudingen ontstaat de mogelijkheid om *met anderen* te zijn, zo wordt het subject erkend als een individu. Maar er is een derde status voor de mens, de vreemdeling. Hij draagt een gevaar in zich dat groter is dan de vijand kan betekenen, aangezien hij noch te definiëren is als vriend, noch als vijand. De onbepaalde status van de vreemdeling vormt zo een bedreiging voor de veilige en consistente leefwereld van vrienden en vijanden:

They bring the outside into the inside, and poison the comfort of order with suspicion of chaos. (Bauman, 1990, p. 146)

De angst voor deze verstoring van een veilige leefwereld zoals hierboven besproken, ontstaat zoals de hermeneutische problemen ontstaan wanneer we ons bevinden in een vreemd land waar een vreemde taal wordt gesproken en waar we vreemde gewoonten observeren. Het ongemak dat we voelen als gevolg van een onbegrip van de situatie waarin we ons dan bevinden is van dezelfde aard als de angst voor de vreemdeling. Ook hij kan onze zekerheden uitdagen. Daarom kunnen we sociale organisatie – moderne samenleving – begrijpen als een collectieve poging om deze gevaren en wrijvingen zoveel mogelijk te vermijden. De meest voorkomende methode die daarvoor gebruikt wordt, is het instellen van territoriale scheidingen. Wanneer er een fysieke afstand gecreëerd wordt tussen de vertrouwde omgeving en de vreemde omgeving – die ook uit mensen kan bestaan – heeft het gevoel van angst minder kans te ontstaan. Het is dus uiterst efficiënt een fysieke afstand te creëren. Dit kan ook intern voorzien worden, door bijvoorbeeld een omgeving te maken waar vreemde mensen zich toch kunnen begeven zonder te grote hermeneutische problemen. Zo zijn bijvoorbeeld toeristische plekken voorzien van accommodatie en activiteiten die op de specifieke doelgroep gericht zijn. Daar worden ook specifiek mensen voor opgeleid zodat ‘vreemde’ toeristen het land kunnen bezoeken zonder daarbij op grote problemen te stoten. Maar problemen zijn niet volledig uit te sluiten in soortgelijke ‘enclaves’, er zal altijd een grijze zone zijn, ook wat betreft de verplaatsing tussen verschillende territoriale grenzen (er zullen altijd mensen in andere omstandigheden dan toeristische op een vreemde plek terecht komen). In deze grijze zone van onvermijdelijkheid bevindt zich de onbekende vreemdeling die zich in verschillende vormen toont. Zo komt hij bijvoorbeeld voor als een ‘speciale’ categorie mensen die zich mengen in een vreemd land voor speciale gelegenheden. Dit zijn doorgaans

de diplomaten, zakenmensen, enzovoort. Op die manier wordt hun vreemde status concreet beschreven als zijnde ‘vreemd’, maar noodzakelijk en daarom dus tolereerbaar. Doordat ze anders zijn dan de eigen veilige omgeving beschrijven ze ook hoe de eigen veilige omgeving moet zijn, net zoals de vriend en de vijand. Maar het vreemde kan voor Bauman niet gereduceerd worden tot deze hermeneutische problemen. Ze kunnen storend en vervelend zijn, maar ze zijn niet dramatisch aangezien ze doorgaans problemen omvatten als: waarom heb ik deze vreemde taal niet geleerd? Of waarom heb ik deze vreemde gewoonten niet bestudeerd? De hermeneutische problemen zijn beperkt aangezien ze het vertrouwen in of de mogelijkheid tot het vergaren van kennis over het vreemde niet miskennen. Doordat ze beschouwd worden als te remediëren – aangezien taal en gebruiken aangeleerd kunnen worden – bevestigen ze het bestaan van het vreemde als slechts een ander systeem van classificatie. De wereld als een ordening komt niet in het gevaar. In sommige gevallen – zoals in het toerisme – kan deze vreemdheid van het andere ‘systeem’ zelfs aantrekkelijk en uitdagend zijn. (Bauman, 1990, pp. 146–148)

De vreemdeling die Bauman wil bespreken, is van fundamenteel verschillende aard. Zij zijn in tegenstelling tot de hierboven beschreven ‘vreemdeling’ niet te omschrijven als een nog te ontdekken iets. Ze zijn diegene die niet te klasseren zijn als een vreemde zoals we dat kunnen doen met een land dat we als toerist bezoeken. Deze vreemde – die voortaan ook zo genoemd zal worden – onderscheidt zich om te beginnen van de toeristische vreemde door het feit dat hij niet voor een korte duur zich ergens bevindt. Hij blijft dus niet ‘veraf’ aangezien hij tot doel heeft langdurig op eenzelfde locatie te blijven. Daarnaast is hij ook niet uitgenodigd om zich binnen een samenleving te bevinden zoals de toerist dat wel is. Daardoor wordt de vreemdeling de initiatief nemer die binnenin een territorium treedt, zoals ook de vijand dat kan doen. Maar toch is hij anders van de vijand, omdat hij zich niet op een afstand maar in de eigen rangen bevindt. Door deze positie vraagt zijn aanwezigheid – net zoals de vriend – om een verantwoordelijkheid, waardoor het duidelijk wordt dat hij kenmerken vertoont van zowel de vriend als de vijand. Om die reden vormt hij een bedreiging voor de ordening van de wereld – in vrienden en vijanden – zoals we die kennen. Een ander belangrijk element eigen aan deze vreemdeling is dat hij ook de morele normen uitdaagt die ontstaan tussen vrienden. Want door zijn nabijheid eist hij verantwoordelijkheid, maar door zijn gelijktijdige afstand – die o.a. ook ontstaat door het moment van toetreden binnen een gemeenschap, een laattijdige toetreders wordt niet aanschouwd als een ‘natuurlijk’ lid – van de gemeenschap verstoort hij het gekende morele onderscheid tussen vriend en vijand. Hij is

tegelijk nabij en veraf, waardoor de morele verantwoordelijkheid in een staat van verwarring komt. Om al deze redenen wordt de vreemde diegene die de gekende maatschappelijke ordening op verschillende niveaus op haar grondvesten doet daveren. Aangezien dit in zijn aard ligt, zal hij beschouwd worden als ongeneesbaar en dus een fundamentele uitdaging voor een gevestigde samenleving. Hij is diegene die de grenzen – die nodig zijn voor het vestigen van sociale orde – doet vervagen en daardoor instabiliteit creëert. Dit betekent niet dat een samenleving die vrij is van deze vreemdeling geen uitdagingen zal ondergaan wat betreft de sociale constructie van haar burgers, maar wanneer de vreemde aanwezig is, zal dit fundamenteel verschillend worden. Er is niets dat de ambivalentie – de ambiguïteit – van de vreemdeling evenaart. (Bauman, 1990, pp. 148–151)

In de premoderne samenlevingen was er volgens Bauman een manier om deze problematiek van de vreemdeling te remediëren. Wanneer een vreemdeling zich in een samenleving bevond, was de oplossing altijd hem te klasseren als een vriend of vijand, in de moderne samenlevingen was dat niet meer mogelijk. In de moderne samenleving – en meer specifiek de urbane omgeving – bevindt de vreemdeling zich binnenin een gemeenschap en weigert hij weg te gaan. Wat juist het onderscheid tussen een premoderne samenleving en een moderne stedelijke omgeving is, wordt niet helemaal duidelijk. Wel is duidelijk dat Bauman de moderniteit ziet als een groot project om het vreemde te elimineren, zoals hij in *Modernity and the Holocaust* beschrijft met het voorbeeld van de Joden en nazi's. Om dat te verduidelijken geeft hij het voorbeeld van de nationalistische tendensen in landelijk bestuur:

The national state is designed primarily to deal with the problem of strangers, not enemies. It is precisely this feature that sets it apart from other supra-individual social arrangements. (Bauman, 1990, p. 153)

Hieruit blijkt dat het nationalistische beleid – zoals we dat vandaag ook zien – per definitie een moderne uitvinding is. Het is erop gericht een eenheid te creëren op basis van een gedeeld verleden, op het kunstmatig teweegbrengen van een vriendschappelijke relatie tussen haar onderdanen. In een nationalistische staat is er enkel plaats voor de vriend, de vijand bevindt zich buiten de territoriale grenzen en de vreemdeling. De nationale staat was – zoals beschreven in *Modernity and the Holocaust* – de tuinman die moest waken over de harmonieuze samenhang van zijn tuin, waar geen plaats was voor onkruid en andere zichzelf uitnodigende planten. Als die nationale staat zijn doelen bereikt, zou er dus geen plaats meer

zijn voor de vreemdeling, er zouden enkel vrienden en vijanden bestaan. Maar volgens Bauman is tot op vandaag geen enkele van deze nationalistische projecten daarin geslaagd, een waterdichte homogene entiteit creëren – op etnisch, cultureel, taalkundig vlak – bleek een onoverkomelijke uitdaging. De vreemdeling bleek keer op keer vast te houden aan de eigen fundamentele kenmerken van zijn identiteit waardoor hij zich nooit volledig liet overmeesteren. De projecten van de grenzeloze en totale – zoals ook de totalitaire bewegingen dat voor ogen hadden – assimilatie bleken één voor één gefaalde pogingen. (Bauman, 1990, pp. 151–155)

Bauman ziet een aantal maatschappelijke processen die deze moderne tendensen lijken tegen te werken. Een eerste daarvan is een verschuiving naar de gedernationaliseerde staat, gelijkaardig aan het proces van de scheiding tussen kerk en staat. Centraal in dit proces is de herwaardering van culturele identiteiten binnen minderheidsgroepen. Een twee proces is de afname van cultuur als de bron van sociale cohesie en integratie, waarvoor in de plaats een individuele bron gekomen is. De integratie van mensen wordt nu meer gestuurd vanuit het private domein eerder dan het publieke. Dit uit zich in de toenemende machtsfunctie van etnische groepen binnen een samenleving. Er is daarom geen sprake meer van een gecentraliseerde culturele normering, maar eerder van een diversifiëring daarvan, er zijn meerdere bronnen van socialisering te vinden. Een derde – en laatste – proces is dat deze meervoudigheid aan culturele bronnen de neiging vertoont interculturele conflicten te verkleinen. Door het loslaten van het culturele monopolie van de staat kan volgens Bauman de tolerantie meer tot haar recht komen. De drie processen zijn voor hem hoopvol en bieden een antwoord op het moderne – en dus anti-ambivalente – karakter van de hedendaagse maatschappijen. (Bauman, 1990, pp. 155–168)

Dit betekent echter niet dat de teloorgang van het culturele monopolie dat in bezit van de staat is een afgerond proces is. Het zijn enkel de symptomen van dit proces die zich volgens Bauman beginnen tonen. De moderne maatschappijen hebben op vele plekken deze absolute aanspraak nog in handen, vaak worden de eigen culturele normen dan ook gepropageerd als zijnde superieur. Er heerst als gevolg van de drang naar consistentie – die zo typisch modern is – een gevoel dat de eigen cultuur verheven is boven anderen. Zoals Van den Bossche voorstelt in zijn boek *Vreemde Wereld* kunnen we de vreemdeling – zoals Bauman die beschrijft – zien in de hedendaagse vluchtelingen die door oorlogen hun thuisland ontvluchten en veiligere oorden opzoeken. Ook zij ervaren vandaag vaak dezelfde fenomenen

die ook de Joden tijdens het nazi regime moesten ondergaan. Zo is hun *zijn* niet conform aan de normen die vandaag in westerse samenlevingen gelden, net zoals de Joden niet in het ideaaltype maatschappij van de nazi's hoorden. De onderliggende oorzaak van dit fenomeen – de idee dat vreemden niet passen in een ideaaltype maatschappij – is volgens Bauman de aanname dat morele normen sociaal geconstrueerd en dus ook naar eigen belangen ingevuld kunnen worden. Daaruit volgt de hierboven besproken superioriteit van de eigen morele discipline ten koste van de vreemden. (Van den Bossche, 2018, pp. 39–48)

4.4. Verschillen tussen Bauman en Arendt

Hoewel op basis van hoofdstuk 1 en 2 gedacht kan worden dat Arendt en Bauman complementair zijn in hun denken, zijn er toch een aantal verschillen die opvallen. In dit onderdeel wordt kort ingegaan op een aantal verschillen, met als doel te verduidelijken wat de relatie tussen Arendt en Bauman is. Er zal met deze vaststellingen verder niets gebeuren. In hoofdstuk 2 – over de theorieën van de moraliteit – werd duidelijk dat Bauman komaf wou maken met Durkheims normatieve moraliteitstheorie. Voor Bauman is de moraliteit immers een kwestie van zorg voor de concrete ander. Hier verschijnt het eerste verschil met Arendt. Hoewel niet uitvoerig besproken in hoofdstuk 1 – noch in dit slot – vertrekt moraliteit bij Arendt vanuit een dialoog met het zelf. Politieke actoren die morele boodschappen verkondigen in het publieke domein zal ze daarom verdenken van opportunisme. Bij Bauman komt moraliteit dus anders tot stand. Voor hem is de primaire conditie van het zijn met de ander de context waarin de natuurlijke menselijke moraliteit tevoorschijn komt. Hij komt tot deze theorie – zoals gezegd – als resultaat van een kritiek die hij formuleert op Durkheim. Deze vorm van moraliteit is onconditioneel, ze heeft geen andere voorwaarden nodig dan het louter nabij zijn van de ander. Het is deze nabijheid die door moderne bureaucratische systemen vermeden wordt, waardoor uiteindelijk de Holocaust kon gebeuren. De verantwoordelijkheid voor de ander werd vervangen door de verantwoordelijkheid van het zelf, van het belang om opgelegde taken uit te voeren. Ook Arendt ziet de rol van het bureaucratische systeem en beschrijft in haar werk *De banaliteit van het kwaad* hoe het de normale mannen waren – bewust van hun *plicht* binnen het systeem – die deze gruwel mogelijk hadden gemaakt. Maar ze zal de nadruk leggen op de persoonlijke verantwoordelijkheid tot moreel handelen, het kritisch denken is voor haar cruciaal en onafhankelijk van de aanwezigheid van een ander. (Bowring, 2011, pp. 54–60)

Op het eerste zicht lijken de theorieën gelijkaardig aangezien ze beiden een afkeer van de sociaal geconstrueerde moraliteit zijn. Maar er zijn nog andere subtiele verschillen. Een ander onderscheid bevindt zich in de relatie tussen moraliteit en de samenleving. Voor Bauman is de morele daad van zelfopoffering die het mogelijk maakt om tot een gemeenschap te komen. Het opofferen van het zelf ten voordele van de verantwoordelijk voor de ander is wat een samenleving mogelijk maakt. Enkel zo zijn we in staat sociale verbintenissen aan te gaan. Arendt daarentegen is sceptischer wat betreft de rol van moraliteit in het vormen van een samenleving, voor haar is moraliteit – of empathie voor de ander – een passieve emotie die het handelen onmogelijk maakt. Ze zal daarom waarschuwen voor het verdachte en misleidende karakter van deze empathie in sociale relaties. Ze hecht meer waarde aan ‘vriendschap’ en ‘respect’ als fenomenen die het samenleven mogelijk maken. Zo beschrijft ze in *On Revolution* hoe empathie door haar wereld loze karakter voorbij gaat aan het politieke domein. Omdat het de afstand die er is tussen mensen – die politiek mogelijk maakt – miskent, is het een irrelevante emotie. Wellicht zal ze om die redenen zeggen dat ze nooit van het Joodse volk als geheel heeft gehouden, enkel van haar vrienden. (Bowring, 2011, pp. 60–64)

Een aansluitend onderscheid is dat Arendt de moraliteit zal zien als een verplichting naar het zelf toe. Dit in tegenstelling tot Durkheim die moraliteit zag als een verplichting naar de samenleving toe, maar ook Bauman die moraliteit zag als een verplichting naar de nabije ander. Moraliteit is een kwestie van het zelf te respecteren, niet de concrete ander of de samenleving. Daarom zal ze Socrates als held van het morele bewustzijn omschrijven. Ze komt tot die conclusie doordat Socrates in *Gorgias* zegt dat de man die zelf een fout begaat meer miserabel is dan de man die door toedoen van een ander een fout begaat. Hiermee wordt duidelijk dat de verantwoordelijkheid voor het morele handelen bij Arendt bij het individu ligt. Socrates verkoos namelijk te lijden onder het handelen van anderen, dan zelf een fout te begaan. Het belang van het *denken* komt hiermee tevoorschijn als een individueel proces, het is zelfreflectie die noodzakelijk wereld loos is, geen ander individu speelt er een rol. Het is een inherent eenzame activiteit. In die zin kan moraliteit begrepen worden als een antipolitieke activiteit, daar waar Bauman moraliteit zal omschrijven als een pure *politieke* (in Arendts termen) activiteit. (Bowring, 2011, pp. 64–67)

4.5. Hedendaagse relevantie

In wat volgt zal kort kennis gemaakt worden met hedendaagse denkers die de problematiek van het *vreemde* concreet toepasten op hedendaagse vluchtelingen. Een aantal van hen verwijzen o.a. naar Bauman en Arendt. Dit deel dient enkel ter introductie en zal dus geen gedetailleerde beschrijving bevatten zoals bij Arendt en Bauman. Ze dienen enkel om aan te tonen dat de problematieken van de totalitaire bewegingen en de moderne samenlevingen ook vandaag nog nieuwe potentiële slachtoffers op het oog hebben, de vluchtelingen. Zij zijn de belichaming van wat Bauman het *vreemde* noemt, de grootste vijand van de moderniteit, zij zijn vandaag ook wat de Joden waren tijdens de totalitaire beweging in Nazi-Duitsland van vorige eeuw, zoals beschreven door Arendt.

Het verwijzen naar de eigen morele superioriteit – zoals beschreven in het vorige hoofdstuk – is vandaag nog terug te vinden in nationalistische politieke partijen, de één radicaler dan de ander. Zo schreef Bart de Wever een boek over identiteit waarin hij een pleidooi houdt voor de westerse verlichte samenleving als leidcultuur. Hij maakt daarin een historische analyse van het concept identiteit en burgerschap, vertrekkende van de oude Romeinen. Hij stelt vast dat keizer Claudius erin slaagde – ondanks de groeiende diversifiëring van culturen binnen het romeinse rijk – zijn bevolking als coherent geheel samen te houden. De Wever verklaart dat met het begrip *inclusieve identiteit*. Daarmee wil hij duiden op het belang van een gedeelde identiteit die onderhevig is aan veranderingen doorheen de tijd. Identiteit is dus geen statisch gegeven, maar is genoodzaakt dynamisch te zijn. Die noodzaak toont zich na de feitelijke vaststelling dat een bevolkingsgroep verandert. Aangezien er nu eenmaal verschillende culturele groepen aanwezig zijn in een samenleving moet die zich daaraan ook aanpassen, anders is ze gedoemd om te falen. Daarom moeten we volgens De Wever op zoek gaan naar een nieuw gemeenschapsgevoel dat conformeert aan de complexe samenstelling van de huidige samenleving. Daarbij zijn een aantal factoren van cruciaal belang. Er moet volgens hem een gedeelde taal, grondgebied, verleden en referentiekader zijn. Hiermee toont zich een problematisch fenomeen dat het assimilerende karakter – zoals Bauman dat omschreef – duidelijk aan het licht brengt. Want hoe kunnen *vreemden* – vandaag dus de vluchtelingen – een gedeelde geschiedenis hebben met een

autochtone bevolking? Die is er niet. Daarom moet de nieuwkomer een proces van assimilatie ondergaan dat gebaseerd is op de ‘verlichtingswaarden’:

Het kompas van de verlichting moet opnieuw ondubbelzinnig de richting aangeven waar onze samenleving verder naartoe wil varen. De vuurtoren van vrijheid en gelijkheid moet zijn licht uitnodigend laten schijnen over iedereen die hier geboren wordt, opgroeit, woont, werkt en leeft. (De Wever, 2019, pp. 106–107)

Wat juist deze verlichtingswaarden zijn, wordt niet verder gespecificeerd, noch hoe ze uiting moeten vinden in de praktische realiteit. (De Wever, 2019)

Een meer concrete invulling van de omgang met vreemdelingen vinden we terug bij Seyla Benhabib, in haar werk *The Rights of Others*. Daarin stelt ze vast dat westerse samenlevingen als gevolg van de wereldwijde migratiestromen blootgesteld worden aan een fundamenteel dilemma: de keuze tussen het soevereine zelfbeschikkingsrecht en de principes uit de universele verklaringen voor de rechten van de mens. Hoewel dit dilemma vanuit juridisch standpunt wellicht relatief gemakkelijk op te lossen valt, is de discussie in haar werk eerder van ethische aard. Voor Benhabib gaat dit dilemma vaak zelfs over regelrechte contradicties. Overheden worden vandaag namelijk vaak geconfronteerd met het maken van keuzes tussen de twee wanneer het gaat over de opvang van vluchtelingen, waardoor conflicten zich opdringen. Zo kan het eigenbelang de internationale principes tegenspreken en andersom. Het gevolg van deze vaststelling is volgens haar de nood aan een verdere uitwerking van supranationale verbintenissen, waarmee ze geenszins de autonomie van democratische gemeenschappen wil tegenspreken. Ze pleit eerder voor een kosmopolitisch federalisme waarbij soevereine staten toetreden tot een federale structuur waarin de behandeling van vluchtelingen volgens principes uit de mensenrechtenverdragen aangepakt wordt. Om tot deze kosmopolitisch federale structuur te behoren moeten lidstaten volgens Benhabib voldoen aan een aantal fundamentele vereisten: ze moeten erkennen dat er een morele plicht bestaat om nieuwkomers in eerste instantie op te vangen en dus geen pushbacks uit te voeren; er moet sprake zijn van poreuze grenzen; er moet voorkomen worden dat mensen in een stateloosheid terechtkomen (zoals ook Arendt dat beschreef) en tenslotte moet men ook aannemen dat ieder mens rechten heeft. Dit laatste, de rechten, zijn onvervreemdbaar en ontstaan louter op basis van het menszijn. Ze zijn dus inherent aan de mens. Daarnaast moet er ook de mogelijkheid bestaan om als vreemdeling het burgerschap te verkrijgen

(indien er aan een aantal – door de overheid opgestelde – voorwaarden voldaan is). De *vreemde* moet voor Benhabib dus de kans geboden worden om zich te integreren in een samenleving. Hoe dit praktisch uitgevoerd moet worden zal ze illustreren aan de hand van haar begrip *democratic iterations*, dat hier niet verder toegelicht wordt. (Benhabib, 2004)

Ook Serena Parekh beschrijft in haar werk de problematiek van het *vreemde* zoals Bauman dat besprak in zijn werk *Modernity and Ambivalence*. Parekh zal de nadruk leggen op de specifieke situatie waarin de vluchteling zich bevindt voorafgaand aan de hervestiging in een nieuw land. Het gaat dan concreet over zijn verblijf in de vluchtelingenkampen. Ze stelt duidelijk dat ze deze praktijk van *encampment* verwerpt, maar dat het wel de politieke realiteit is. Daarom moet er volgens Parekh meer nagedacht worden over hoe deze kampen aangepast kunnen worden zodanig dat ze een menswaardig bestaan kunnen faciliteren, wat vooralsnog niet het geval is. De kampen moeten een hervorming ondergaan zodanig dat ze tegemoetkomen aan universele mensenrechten en veiligheid in brede interpretatie. Het belangrijkste aspect is voor Parekh de mogelijkheid tot politieke participatie en verantwoordelijkheid, waarmee ze wil vermijden dat vluchtelingen in een staat van *ontological deprivation* terechtkomen (zoals beschreven door Arendt). Die *ontological deprivation* duidt op het verlies van *iets* dat cruciaal is voor het menselijke bestaan, iets wat zich afspeelt voornamelijk bij mensen die zich in stateloosheid bevinden (en dus *vreemden* zijn). Als we terugdenken aan *De Menselijke Conditie* kan dit duiden op het gebrek aan de mogelijkheid tot het uitvoeren van handelende activiteiten. Met die handelende activiteit kan de mens zijn *wie* tonen aan anderen, hij doet dat binnen het geheel van de handelende mensen, de polis. In die zin kan Parekhs werk begrepen worden als een pleidooi voor het ondersteunen van vreemden in de handelende beweging. Dit moet zich praktisch uiten in de vorm van politiek participatie – in de gebruikelijk interpretatie van het woord – van de vluchteling. Hij moet een stem krijgen in de samenleving waarin hij terecht komt. Daarom zijn overheden volgens Parekh verplicht – net zoals Benhabib beargumenteert – de mogelijkheid tot sociale en politieke integratie te voorzien. Daarnaast beargumenteert ze ook dat overheden verplicht zijn repatriëring te faciliteren indien dat gewenst is. Deze stelling volgt uit de aanname dat we vanuit een universele moraal – die het gevolg is van onze menselijkheid die we met eenieder delen – verplicht zijn in te staan voor het welzijn van mensen in nood. Om het met termen van Bauman uit te drukken: we zijn verantwoordelijk voor het welzijn van onze *vrienden*, die in de vorm van mensen aan ons verschijnen. Het is dus de morele plicht van overheden om

integratie en repatriëring te voorzien. (Parekh, 2017)

Conclusie

In dit werk werd aan de hand van Arendt en Bauman een overzicht gegeven over de totalitaire en moderne fenomenen van vorige eeuw. Centraal daarbij stond de analyse van de nazi beweging – aangevuld met vermeldingen naar de bolsjewisten – en het moderne bureaucratische overheidssysteem. Beide waren medeverantwoordelijk voor één van de gruwelijkste gebeurtenissen die de mensheid heeft meegemaakt, de Holocaust.

Deze uiteenzetting werd in het slot aangevuld door een aantal andere werken van Arendt en Bauman. Daarnaast werden ook kort gelijkenissen en verschillen tussen beide auteurs blootgelegd. Op het einde van het slot kwamen een aantal hedendaagse denkers aan bod die de problematieken bekeken vanuit een actueel fenomeen, de toenemende migratiestromingen.

Op basis van dit onderzoek maak ik zelf een aantal beknopte conclusies die eventueel kunnen leiden tot verder onderzoek. Een eerste conclusie komt vanuit *De Menselijke conditie*, waarin Arendt de *vita activa* bespreekt. In dat onderdeel – terug te vinden in het slot – werd hoofdstuk 5 besproken. De aard van het *handelen* stond daarin centraal. Volgens Arendt tonen we door te handelen onze ware menselijke aard, ons *wie*. De andere activiteiten zoals het arbeiden maken ons niet uniek, enkel dit handelen – dat het introduceren van iets nieuws in de wereld betekent – is daartoe in staat. De immateriële ruimte waarin dit handelen tot stand komt is de polis, het ideaaltype *politiek* die ze terugvond bij de oude Grieken. Binnen deze polis ontstaat doormiddel van het handelen en spreken een netwerk dat kenmerkend pluralistisch is. Vanuit een eigen interpretatie kan deze theorie gekaderd worden binnen de actuele vluchtelingenproblematiek. Indien overheden nieuwkomers de mogelijkheid zouden geven zich handelend en sprekend te uiten binnen een autochtone gemeenschap, ontstaat er een uitbreiding van dit intermenselijke netwerk zoals Arendt dat beschreef. De toegang tot dit netwerk betekent immers dat het individu zijn uniekheid – en dus zijn *wie* – kan tonen, de activiteit waarmee de mens zijn waardigheid wint. Het weigeren van de toegang daartoe is daarom per definitie een daad van ontmenselijking, hoewel in proportie onvergelijkbaar met de concentratiekampen. Het moet duidelijk zijn dat de overheid geenszins een actieve rol hierin kan spelen, dat zou immers tegenstrijdig zijn met het ideaal van de polis (praktische politiek, het maken van wetgeving, was van ondergeschikte aard). Wel kan de overheid intermenselijke contacten faciliteren of weigeren. Door nieuwkomers te segregeren in

gesloten opvangkampen weigert men deze mogelijkheid a priori. Een feit dat niet conform is met het ideaal van een dynamische gemeenschap zoals Bart de Wever die voorstelt. Hoewel ik hiermee de complexiteit van de problematiek misken – er zijn immers heel wat andere factoren die van belang zijn –, is dit een politiek filosofische reflectie die eventueel verder onderzoek verdient. Er zijn verschillende auteurs – zoals Serena Parekh – die hierover al geschreven hebben.

Een tweede en laatste conclusie die ik maak komt voort uit Baumans analyse van de moderniteit. Centraal in zijn denken staat de verhouding van het individu tegenover het *vreemde*. We zagen dat de moderniteit een denkkader is waarbinnen deze vreemdheid – de ambivalentie of ambiguïteit – geen plaats heeft. Deze ambiguïteit en pluraliteit is echter een fundamenteel kenmerk van het menselijke bestaan, consistentie en eenduidigheid zijn fabels. Om die reden is het uitsluiten van het vreemde – vandaag de vluchteling – per definitie een totalitaire daad. Het waren de totalitaire bewegingen die voor het eerst deze uitschakeling van pluraliteit tot nooit eerder geziene proporties brachten. Ik concludeer hieruit dat het een nuttige oefening zou zijn om de verhouding tussen pluraliteit – de diversiteit van het menselijk bestaan – en politiek filosofische theorieën te bestuderen. In eerste instantie denk ik daarbij aan *citizenship theory*, zoals beschreven in het werk van Will Kymlicka genaamd *Contemporary Political Philosophy*². Daarin wordt beschreven hoe sinds de jaren 1980 nieuwe sleutelwoorden het politiek filosofische debat overnamen. Het gaat dan over termen als burgerschap, gemeenschap, politieke gemeenschap, die een reactie boden op het liberale individualisme dat voorheen dominant was. Verder onderzoek zou de plaats van de vreemde – vanuit Arendt en Bauman – in de hedendaagse samenlevingen kunnen verklaren. Wat de rol van de vreemdeling is binnen de stroming van *citizenship theory* lijkt me dan ook een interessant onderzoeksthema.

² Kymlicka, W. (2002). *Contemporary Political Philosophy*. Oxford University Press.

Nawoord

Hierbij wil ik mijn oprechte dank uiten aan mijn promotor en begeleider, Marc Van den Bossche. De vlotte en duidelijke communicatie heeft ervoor gezorgd dat er voldoende momenten waren waarop het mogelijk was feedback te krijgen. Door zijn constructieve feedback heb ik op verschillende momenten ook de nodige motivatie gevoeld om verder te werken.

Geraadpleegde bronnen

- Arendt, H. (1964). *Personal responsibility under dictatorship*.
<https://grattoncourses.files.wordpress.com/2016/08/responsibility-under-a-dictatorship-arendt.pdf>
- Arendt, H. (2017). *The Origins of Totalitarianism*. Penguin Books.
- Arendt, H. (2020). *Eichmann in Jeruzalem. De banaliteit van het kwaad* (W. J. P. Scholtz, Trans.). Olympus.
- Arendt, H. (2021a). *Antisemitisme* (W. Visser, Vert.). Boom.
- Arendt, H. (2021b). *De Menselijke Conditie* (C. Houwaard, Vert.). Boom.
- Arendt, H. (2021c). *Totalitarisme* (R. Peeters & D. D. Schutter, Vert.). Boom.
- Bauman, Z. (1990). Modernity and Ambivalence. *Theory, Culture & Society*, 7, 143–169.
- Bauman, Z. (2020). *Modernity and the Holocaust*. Polity press.
- Benhabib, S. (2004). *The Rights of Others*. Cambridge University Press.
- Bowering, F. (2011). Comparing Bauman and Arendt: Three Important Differences. *Sociology*, 45(1), 54–69. <https://doi.org/10.1177/0038038510387186>
- De Wever, B. (2019). *Over Identiteit*. Borgerhoff & Lamberigts.
- Goorden, L. (2021). *De essentie van Arendt* (F. Homan, Ed.). ISVW.
- Heuer, W. (2018). Plurality. *Arendt Studies*, 2, 51–60.
<https://doi.org/10.5840/arendtstudies201821>
- Parekh, S. (2017). *Refugees and the Ethics of Forced Displacement*. Routledge.
- De Schutter, D, & Peeters, R. (2020). *Hannah Arendt. Politiek Denker*. Klement.
- Van den Bossche, M. (2018). *Vreemde Wereld. Zygmunt Bauman over samenleven in vloeibare tijden*. ASP.
- Villa, D. (2018). Totalitarianism, Tradition, and The Human Condition. *Arendt Studies*, 2, 61–72. <https://doi.org/10.5840/arendtstudies201829>
- Whitfield, S. J. (1981). Hannah Arendt and the Banality of Evil. *The History Teacher*, 14(4), 469. <https://doi.org/10.2307/493684>

Noten

ⁱ Ter verheldering: het gaat hier steeds over de twee totalitaire ideologieën uit de 20^e eeuw, namelijk het nazisme en stalinisme.

ⁱⁱ De Holodomor was een bewust geplande genocide van het Oekraïense volk tijdens de Sovjet-Unie, de genocide werd bereikt doormiddel van het kunstmatig creëren van een hongersnood.

ⁱⁱⁱ Arendt omschrijft het gepeupel als mislukkingen die in hun beroeps en ook privé leven faalde, als fanatici, als onaangepasten, ... Ook Hitler behoorde tot deze categorie, maar wierp zichzelf uiteindelijk op als een leider.

^{iv} Wetgeving is in deze context hetzelfde als het woord van Hitler. Zijn bevelen waren de facto wetgeving, hoewel deze niet conventioneel werden vastgelegd. Zijn *woord* was voldoende voor Eichmann om op te volgen alsof het juridisch afdwingbaar was.

^v Term die Arendt gebruikt in haar essay *Personal Responsibility under Dictatorship* om te refereren naar kleine delen (individuen) die het geheel (de beweging) mogelijk maken. Uit het Engels vertaald: tandwiel.

Bijlagen

Samenvatting

Dit werk bespreek de werken *The Origins of Totalitarianism* en *Modernity and the Holocaust* van Hannah Arendt en Zygmunt Bauman. Uit het eerste werk wordt voornamelijk beroep gedaan op hoofdstuk 3, *Totalitarianism* vertaald door Dirk de Schutter en Remi Peeters naar een apart boek genaamd *Totalitarisme*. Hannah Arendt maakt daarin een analyse over de omstandigheden waaronder de 20^e -eeuwse totalitaire bewegingen opgekomen zijn. Het begrip *massamens* staat daarin centraal en duidt op de onderdanen die de bewegingen – al dan niet proactief – gesteund hebben. Ze besteed ook aandacht aan de manier waarop de bewegingen en de leider deze massamens aanspreken. Het gaat concreet over ideologische indoctrinatie die doormiddel van propaganda geuit wordt. Een totalitaire beweging is hiervan afhankelijk, indien de propaganda niet inspeelt op de verlangens van de massamens zal ze nooit kunnen gedijen. Eens aan de macht gekomen moet de bewegingen specifieke organisatorische maatregelen nemen om aan de macht te kunnen blijven. De belangrijkste factor daarbij is de constante vormloosheid van haar instituten. Het culminatiepunt van de totalitaire bewegingen zal zich nadien manifesteren in de concentratiekampen. Ook Zygmunt Bauman bespreekt deze problematiek maar legt de nadruk op het *moderne* karakter van de totalitaire bewegingen, iets dat volgens hem al te vaak over het hoofd gezien wordt. In hoofdstuk 2 volgt een uiteenzetting van zijn werk *Modernity and the Holocaust*. De belangrijkste kritiek die Bauman formuleert is dat er te weinig aandacht is geweest voor de

gevaaren van het moderne denken, dat logisch van aard is en ernaar streeft een consistente wereld te construeren. Tot slot wordt er een analyse gemaakt van andere werken van beide auteurs, hoe deze verbonden zijn en welke aanvullingen ze brengen. Daarnaast zal er ook kort een introductie gegeven worden over actuele denkers zoals Seyla Benhabib en Serena Parekh, die beide het werk van Arendt en Bauman op een actuele problematiek toepassen. Het gaat dan concreet over de vluchtelingen crisis en hoe die vandaag ook totalitaire kenmerken vertonen. Hun argumentatie omvat voornamelijk een pleidooi voor de inclusie van nieuwkomers doormiddel van politieke participatie. In de conclusie wordt een opening gemaakt naar eventueel verder onderzoek waarbij andere theorieën uit de hedendaagse politieke filosofie vergeleken kunnen worden met de besproken werken in deze thesis.

Abstract (Engels)

This work contains a critical summary of *The Origins of Totalitarianism* and *Modernity and the Holocaust* by Hannah Arendt and Zygmunt Bauman. Both books are discussed in detail in the first two chapters. Afterwards other works such as *The Human Condition* and *Modernity and Ambivalence* are discussed and compared to the previously mentioned works. In the last chapter differences between Arendt and Bauman are mentioned. There is also a short introduction into different thinkers who were inspired by Arendt and Bauman, such as Seyla Benhabib and Serena Parekh, who both wrote books on the current refugee crisis. In the conclusion there will be an opening to possible future research on the discussed topics.