

11 Hannah Arendt en de banaliteit van het kwaad

Antoine Hol

Op 11 mei 1960 werd Adolf Eichmann door leden van de Mossad, de Israëliëse geheime dienst, uit Argentinië ontvoerd, om in Israël terecht te kunnen staan op verdenking van oorlogsmisdrijven. Eichmann was een in 1945 gevluchte nazi, die ervan werd verdacht (mede)verantwoordelijk te zijn voor de dood van vele miljoenen joden. Tijdens het Hitler-regime was Eichmann verantwoordelijk voor de omvangrijke organisatie van de transporten van de Europese Joden naar de concentratiekampen. Het proces werd voor een speciaal Israëliësch hof te Jeruzalem gevoerd van 11 april tot 14 augustus 1961. Eichmann werd uiteindelijk ter dood veroordeeld en op 31 mei 1962 door middel van ophanging geëxecuteerd.

Hannah Arendt, een gerespecteerd en gezaghebbend politiek theoreticus, kreeg de gelegenheid om voor *The New Yorker* het proces te verslaan. Van dit verslag verscheen in 1963 het boek *Eichmann in Jeruzalem. A Report on the Banality of Evil*.¹ Dit boek vormt een belangrijk referentiepunt in de literatuur over misdrijven tegen de menselijkheid en de Holocaust. Het boek is tot op de dag van vandaag van belang omdat het ons confronteert met belangrijke vragen over verantwoordelijkheid en oordeelsvorming in extreme situaties. Dat deze confrontatie geen gemakkelijke is, blijkt reeds uit de aanvankelijk kritische reacties op het boek. Arendts schets van de rol van Joodse raden, die in haar ogen wat al te gemakkelijk hadden meegewerkt met de nazi's, maar zeker ook haar typering van Eichmann als alles behalve een monster, riep verontwaardiging op. Voor Arendt zelf was de confrontatie met de persoon Eichmann tijdens het proces aanleiding voor hernieuwde en verdere door-denking van de notie van verantwoordelijkheid. Volstond de traditionele notie van verantwoordelijkheid nog wel om het kwaad, zoals verpersoonlijkt in Eichmann, te duiden?

¹ Oorspronkelijke uitgave: Londen: Penguin 1963. Nederlandse uitgave: *Eichmann in Jeruzalem. De banaliteit van het kwaad*, Amsterdam: Moussault 1969 (verschillende latere drukken). Vgl. over de zaak Eichmann ook Harry Mulish, *De zaak 40/61. Een reportage*, Amsterdam: De Bezige Bij 1962.

De banaliteit van het kwaad

De verontwaardiging omtrent Arendts publicatie, die haar zelfs enkele vriendschappen kostte, had onder meer te maken met de ondertitel van het boek: de banaliteit van het kwaad. Wanneer men zich realiseert wat Eichmann op zijn kerfstok had – hem werd verweten een belangrijk aandeel te hebben gehad in de moord op miljoenen joden – is het niet verwonderlijk dat men met een dergelijke kwalificatie moeite had. Het ging voorwaar niet om een gering kwaad. Het lag dan ook voor de hand dat het gebruik van de term banaliteit verwarring in de hand werkte. Met deze kwalificatie had Arendt echter niet de *gevolgen* van Eichmanns handelen op het oog. De ongeëvenaarde omvang van het leed, dat mede door zijn toedoen is veroorzaakt, staat voor haar buiten discussie. Arendt had zelf dan ook geen enkele moeite met het opleggen van de doodstraf. In de banaliteit vond Arendt dus kennelijk geen excuus voor Eichmann. Het ging haar blijkbaar om iets heel anders, toen ze die term introduceerde. Het is heel menselijk om zich personen als Eichmann voor te stellen als monsters: mensen die willens en wetens, vaak met een zeker fanatisme en wellicht ook met een zeker genoegen, anderen om het leven brengen. Hoofdaanklager Gideon Hausner deed er volgens Arendt alles aan om Eichmann als zo'n monster neer te zetten; als een soort '*Untermensch*'. In haar eigen perspectief was de zaak echter veel complexer. Reeds bij de eerste confrontatie met zijn persoon in de rechtszaal viel haar de 'gewoonheid', of beter nog 'banaliteit' van Eichmann op. Eichmann presenteerde zich als een keurig burger, met de nodige ticks, een gekunsteld (ambtelijk) taalgebruik, niet bovenmatig intelligent, met soms wat humor: kortom, van monsterlijkheid bleek niet veel. Arendt, die eerder, in haar studie van het totalitarisme, over het 'radicale kwaad' had geschreven, zoekt daarom naar een nieuw concept om dit 'andere' kwaad te kunnen benoemen. Het is daarom dat ze spreekt van de banaliteit, een concept dat niet duidt op de gevolgen van de daden, maar op het achterliggend karakter van de persoon die daarvoor verantwoordelijk is.

De habitus van gedachteloosheid

Wat maakt het kwaad banaal? Banaal was dat er aan Eichmann niets monsterlijks te ontdekken viel. Arendt gebruikt hier zelfs de uitdrukking 'komisch'.² Voor Arendt was het niet Eichmanns slechtheid of onnozelheid, die het meest opvallend was aan hem, maar eerder wat zij aanduidt als 'gedachteloosheid'.³ Gedachteloosheid

2 Men zou kunnen stellen dat een dergelijke term in dit verband misplaatst is. Het is echter geenszins uitzonderlijk dat het komische en absurde dicht bij elkaar liggen. Zo is het van Franz Kafka bekend dat hij vaak hevig moest lachen als hij voorlas uit eigen werk.

3 Thoughtlessness (naar het Duitse 'Gedankenlos'). *Eichmann in Jeruzalem*, p. 26.

duidt op een gebrek aan het vermogen om afstand te nemen ten opzichte van wat gebeurt, en daarover te oordelen. Men denkt niet na, oordeelt niet meer en heeft geen zicht meer op de eigen rol en verantwoordelijkheid binnen het geheel. Arendt stuit hier op een probleem dat haar vele jaren na de zaak Eichmann heeft beziggehouden. Wat is de relatie tussen nadenken en moraal? Kennelijk is oordeelsvorming in morele aangelegenheden verbonden met *denken*. Zonder denken is morele oordeelsvorming eigenlijk onmogelijk. Hoe cruciaal de problematiek voor Arendt was, zien we in de verdere ontwikkeling van haar denken, waarin ze probeert meer grip te krijgen op de problematiek waarop ze is gestuit. Toen zij in 1975 stierf, had Arendt inmiddels een tweetal studies van haar project, postuum gepubliceerd, onder de titel *The Life of the Mind*, min of meer afgerond: *Thinking en Willing*. Van haar derde studie, *Judging*, heeft zij slechts de titel kunnen uittypen.⁴ Arendt was wellicht zo gefascineerd door Eichmann, omdat zij nu in extremo voor zich zag wat het totalitarisme met mensen doet. Het totalitarisme had zij eerder meer in het algemeen geanalyseerd⁵ en in Eichmann trof ze een voorbeeld aan waar de corrumperende krachten ervan zichtbaar werden, nu niet in de slachtoffers van het systeem, maar in degenen die daarbinnen een leidende rol vervullen.

Kadavergehorsamkeit en de logica van het totalitarisme

Typerend voor het totalitarisme is dat het probeert elk individueel menselijk vermogen tot reflectie (*Thinking*), het maken van keuzes (*Willing*) en het komen tot oordelen (*Judgment*) uit te schakelen. Er zijn verschillende totalitarismen met verschillende ideologieën. Zo kennen het stalinisme en het nazisme elk hun bijzonderheden. Wat ze met elkaar gemeen hebben en tot een totalitarisme maken, is volgens Arendt dat ze volledig zijn gericht op het voorspelbaar maken van alles en iedereen. Elk toeval moet worden uitgesloten. Alles moet onder controle van het systeem komen. Totalitaire leiders geloven erin dat de wereld geheel maakbaar is en zij dient dan ook geheel met de ideologie in overeenstemming te worden gebracht. Er is maar één wet en dat is de wet van volledige consistentie en het uitbannen van logische inconsistentie. Als de feiten het systeem weerspreken? Dan moeten de feiten worden aangepast! Dit geloof echter impliceert een volkomen ontmenselijking van al het menselijke, waardoor deze in zekere zin wordt teruggebracht tot een volkomen natuurlijke, zo niet dierlijke staat. Wat mensen immers tot mens maakt, is het vermogen te kiezen, hetgeen impliceert dat hij in principiële zin onvoorspelbaar

4 Over het oordelen heeft Arendt wel een lezingserie verzorgd naar aanleiding van Kants *Kritik der Urteilskraft*; deze reeks colleges is postuum gepubliceerd onder de titel *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Zie tevens 'The Crisis in Culture', in: *Between Past and Future; Verantwoordelijkheid en oordeel*, Rotterdam: Lemniscaat 2004.

5 *The Burden of Our Time*, 1951 (Later: *The Origins of Totalitarianism*). London: Secker and Warburg Zie i.h.b. p. 426-433.

is. Met de onderkenning van het onvoorspelbare in het menselijk gedrag onderkent men tegelijkertijd dat er *pluraliteit* is. De mens is geen massa- of kuddedier, maar steeds (ook) een individu dat zich van andere individuen onderscheidt. Er is niet 'men', maar er zijn 'mensen'. Kenmerkend voor het totalitarisme is dat het deze individualiteit en daarmee de menselijke conditie van de pluraliteit ontkent. Binnen het totalitarisme is geen ruimte voor handelen door mensen, geen ruimte voor spontaniteit, maar is er slechts het gezichtspunt van het 'men', van als het ware slechts één enkele mens. Eenieder, ook de leiders, dient slechts het onmenselijke systeem: onmenselijk, omdat het in zich draagt elk menselijk handelen overbodig te maken.

Begrijpt men het totalitarisme op deze manier, dan wordt het eenvoudiger om de plaats van concentratiekampen daarbinnen te duiden. Zijn concentratiekampen immers niet plaatsen waar de mens van al zijn menselijke trekken wordt ontdaan? *Is dit een mens*, luidt niet voor niets de titel van Primo Levi's beroemde boek over zijn kampervaringen.⁶ In de kampen werd de menselijke status gereduceerd tot een dierlijke, maar eigenlijk zelfs tot minder, want geheel overbodig: de logische uitkomst van een geslaagd totalitarisme.

De conditie van pluraliteit

Eigenlijk draait het dus om pluraliteit en spontaniteit, een thema dat Hannah Arendt uitwerkt in andere werken, waaronder haar belangrijke werk over de *condition humaine*, *The Human Condition* (1958).⁷ Dit werk gaat onder meer over de vraag wat de mens tot mens maakt. Simpel gezegd draait het bij de mens om de vraag hoe een zinvol bestaan mogelijk is. Gegeven de ervaring van de eindigheid van het leven, rijst de vraag naar het zinvolle. Hoe kan men zijn eigen eindigheid over-leven en voortbestaan ook na het leven?

Arendt behandelt deze fundamentele vraag aan de hand van een beschrijving van drie soorten activiteiten die elk te maken hebben met de menselijke conditionering: arbeiden, werken en handelen. De mens moet arbeiden, dat wil zeggen producten voortbrengen die noodzakelijk zijn voor levensonderhoud. De mens kent nu eenmaal biologische behoeften en om te overleven zal hij dus voedsel moeten voortbrengen. Echter, deze activiteit geeft eigenlijk geen enkele duurzaamheid aan het menselijk bestaan. Immers, dagelijks moeten dezelfde activiteiten worden ontplooid en bij het nalaten daarvan zal men zeker niet overleven. Arbeiden is daarmee de laagste vorm van activiteit en de mens onderscheidt zich daarin nauwelijks

6 Over hoe men probeerde om binnen het kamp iets van menselijkheid overeind te houden, lees Robert S.C. Gordon, *Primo Levi's Ordinary Virtues: From Testimony to Ethics*, Oxford: Oxford University Press 2001.

7 In het Nederlands verschenen onder een van de eerder door Arendt voor dit werk bedachte titels 'Vita Activa'.

van het zuiver biologische of dierlijke bestaan. Niet voor niets behoorde deze activiteit dan ook lange tijd tot het domein van het private (zoals thans nog in de term economie tot uitdrukking komt). Een trede hoger staat de activiteit van het werken. Daarmee brengt Arendt tot uiting dat de mens een zekere duurzaamheid aan het bestaan geeft door het maken van instrumenten en gebouwen. Zoals monumenten kunnen zij de individuele mens overleven. Door de activiteit van werk wordt de wereld meer menselijk, omdat op deze wijze geschiedenis en traditie mogelijk worden. Werk is echter nog niet de hoogste menselijke vorm van activiteit. Immers, werk vindt veelal plaats aan de hand van blauwdrukken. Instrumenten worden gemaakt volgens een bepaald beproefd patroon, wat ook geldt voor het bouwen van monumenten. De meest menselijke vorm van activiteit is dan ook die van het handelen. Daarin verschijnt namelijk de mens in zijn individualiteit. Wat behelst dit handelen? Het gaat om communicatie, een activiteit, die ten opzichte van werk zeer vluchtig is. Wat geeft dan de duurzaamheid waar het volgens Arendt om te doen is? In de communicatie treedt de mens, net als in het theater, voor het voetlicht en in zijn verschijning aan de ander verwerft hij zo zijn individualiteit. Door zich binnen de zo in het leven geroepen publieke ruimte te onderscheiden zal men blijven voortleven in de herinnering. Voor Arendt was de activiteit van het handelen, die zij opvatte als het politieke in eigenlijke zin (hiermee verwijzend naar de Atheense polis), dan ook de hoogste in hiërarchie. Bijzonder is dat door het handelen en binnen de daardoor ontstane publieke sfeer pluraliteit mogelijk is – individuele verscheidenheid – waar men tot elkaar komt door communicatie. Binnen de publieke sfeer kan eenieder zich onderscheiden en is tegelijkertijd een gemeenschap mogelijk. Zo bestaat dus de mens, als arbeidend, werkend en handelend wezen, waarbij uiteindelijk de laatste activiteit daadwerkelijk onderscheidend is ten opzichte van het biologische en het dierlijke.

In haar analyse spreekt Arendt een zorg uit ten aanzien van de moderne samenleving. Daarin zou de hiërarchie van activiteiten worden omgekeerd. In plaats van dat het handelen en het politieke centraal staan, draait in de moderniteit het leven in toenemende mate om arbeid en economie. Het consumentisme en de uitputting van productiekrachten (alles wat er in de natuur zit, inclusief ons menselijk lichaam) getuigen hiervan.⁸ Het politieke verdwijnt op de achtergrond en wat overblijft is een instrumenteel geduide politiek, dat wil zeggen, slechts opgevat als de zorg voor en het beheer van de economie. Over Arendts analyse van de moderniteit valt het nodige te zeggen. Daarin komt echter iets naar voren van wat Arendt naar aanleiding van Eichmann op het spoor is. Namelijk, dat het handelen van Eichmann wellicht niet slechts een morele aberratie is van de persoon in kwestie, maar (tevens)

⁸ Arendt wijst niet alleen op het ten nutte maken van natuurlijke grondstoffen, maar ook op het exploreren van de ruimte en tevens op de culturele 'drang' om alles uit het leven te halen wat erin zit (wat mede een verklaring zou kunnen leveren voor het moderne verschijnsel dat we aanduiden als 'burn-out').

wijst op een tekortkoming in de moderne cultuur als zodanig. Want als het waar is wat Arendt in haar diagnose van de moderniteit stelt, dan hebben we tegenwoordig met een samenleving te maken die 'gedachteloosheid' bevordert. Niet de individuele burger, die zich binnen de publieke sfeer uiteenzet met anderen en 'andersdenkenden', staat daarin voorop, maar de arbeidende en 'genietende' massamens, die zich terugtrekt in zijn privé domein. Daar waar hij zich bij uitstek voor de ander kan afsluiten. In Arendts analyse stuiten we zo op een zekere paradox. Hoewel de moderne mens meer en meer gehecht lijkt aan individualiteit, zou daar binnen zijn samenleving steeds minder ruimte voor zijn. Binnen de activiteit van arbeid kan de mens zich immers als mens niet onderscheiden en is voor individualiteit en pluraliteit – zich uitend in denken, willen (kiezen) en oordelen – steeds minder plaats. De mens in zijn individualiteit wordt daarmee in zekere zin 'overbodig'.⁹

Over verantwoordelijkheid

Uiteindelijk draait het in Arendts analyse om de vraag van het geweten en de verantwoordelijkheid. Eichmanns geweten was snel gesust. Met een verwijzing naar de vele anderen die eveneens meewerkten aan het naziregime, althans niet tegen de vernietiging (*Endlösung*) waren, meende hij zich te kunnen verontschuldigen.¹⁰ Daar komt bij dat hij als 'gewoon burger' niet meer dan zijn plicht had gedaan. Hij had steeds de wet en bevelen gehoorzaamd. Meer 'filosofisch' pakt Eichmann het aan met een verwijzing naar Kants categorische imperatief. Eichmann kan daarvan in het proces een tamelijk nauwkeurige beschrijving geven. 'Daarmee bedoelde ik, aldus Eichmann, dat het principe van mijn willen en streven zo moet zijn dat het te allen tijde verheven kan worden tot het principe van een algemene wetgeving.'¹¹ Hij onderkent vanaf het moment dat hem de taak van de *Endlösung* was opgedragen, Kants principes vaarwel te hebben gezegd. Hij had zich volgens Arendt daarbij getroost met de gedachte dat hij niet langer 'zijn eigen meester was' – 'ändern konnte ich nichts'.¹² Volgens Arendt hield hij er echter een vervormde categorische imperatief op na 'voor huishoudelijk gebruik van de kleine man', namelijk dat men de bestaande wet dient te willen en in overeenstemming met de geest daarvan (lees hier: die van de Führer) dient te handelen. Deze huis-tuin-en-keukenvariant van de kantiaanse imperatief mist echter een wezenlijk element. Kants autoriteit is niet die van de bestaande wet en de toevallige bron daarvan – de wil van de Führer – maar de praktische rede. Dit komt erop neer dat voor Kant essentieel is en blijft dat het hier steeds om een 'eigen' keuze gaat. Men moet 'zelf' kunnen willen dat een prin-

9 Vgl. hierover de introductie in het denken van Nietzsche in deze bundel.

10 *Eichmann in Jeruzalem*, p. 211.

11 *Eichmann in Jeruzalem*, p. 239.

12 *Idem*.

cipe tot algemene wet wordt verheven. Dan kan men van plicht spreken en geweten. Nooit kan men zich in morele zin louter beroepen op een externe autoriteit. Wat Eichmann deed, was dit element van de eigen keuze uitschakelen, waarmee hij de gehele eigen verantwoordelijkheid aan de kant wist te zetten. Sterker nog: volgens Arendt verklaart de hier aangeduide versimpelde en gemankeerde versie van de categorische imperatief mogelijk de 'griezelige grondigheid' waarmee men trouw aan de wet zwoer. Men moet de bestaande wetten willen uitvoeren, alsof men ze zelf heeft gemaakt.¹³

Oordelen

De grondigheid waarmee men de wet trouw wilde zijn, maakt meteen ook inzichtelijk waarom er in Eichmanns denken en doen geen ruimte meer was voor oordeelsvorming. De wet heeft het altijd in zich te veralgemenen en te uniformeren. Het bijzondere moet zich voegen naar het algemene. Niet voor niets wordt in navolging van Aristoteles daarom ook altijd gevraagd om, naast de rechtvaardigheid die in de wet tot uitdrukking komt, ruimte te laten voor de billijkheid om aan diezelfde wet te ontsnappen als dat in concrete gevallen juist het tegenovergestelde van rechtvaardigheid bewerkstelligt. De grondigheid waarmee de wet werd uitgevoerd, liet voor een dergelijke billijkheid geen ruimte. Daarmee stuiten we op wat we hiervoor reeds aanstipten bij de typering van het totalitarisme. Het systeem, met zijn onverbiddelijke innerlijke logica, is volkomen; feiten dienen zich hiernaar te voegen. Wat afwijkt, zal zich moeten voegen of wordt miskend. Voor pluraliteit is dus geen plaats. Precies deze problematiek is aan de orde als Arendt het menselijk vermogen tot oordelen doordenkt. Oordelen, zoals over kunstwerken of wijnen, heeft slechts ten dele te maken met het toepassen van tevoren opgestelde criteria of wetten. Wat mooi is – een Rembrandt of een Vermeer – laat zich niet simpel uit wetten afleiden. Een dergelijk oordeel is eerder een kwestie van smaak, maar wel van geoefende smaak. Is het niet zo dat we door voortdurende beoordeling en onderlinge vergelijking zoiets als smaak ontwikkelen? Juist door onze blik open te stellen voor wat nog niet eerder binnen ons blikveld was gekomen, door gevalsgevijs 'van onderop' normen te ontwikkelen, zijn we op een gegeven moment in staat te oordelen. Dit is mooi en dat is lelijk. Die normen staan echter nooit geheel vast, het zijn geen wetten met universele gelding waaruit in definitieve zin kan worden afgeleid wat mooi is. En is het niet zo dat, op grond van geheel andere normen, ook van het werk van Malevitch kan worden gezegd dat het mooi is? Van belang is hier in te zien dat in de vorming van smaak, dat wil zeggen de vorming van oordelen,¹⁴

¹³ *Eichmann in Jeruzalem*, p. 240.

¹⁴ Wat dus iets anders is dan op louter deductieve wijze iets afleiden uit bepaalde wetten, zoals in een eenvoudige, dwingende logische redenering.

zienswijzen van anderen zijn verwerkt in de eigen zienswijze. Oordeelsvorming is een publieke aangelegenheid, berustend op zoiets als *sensus communis*, *common sense*. Het heeft geen zin te zeggen dat een Rembrandt mooi is, omdat ik dat nu eenmaal vind. Esthetische ervaringen zijn, evenals morele ervaringen, altijd gedeelde ervaringen. Het verwerken van andermans oordelen impliceert echter een erkenning van de pluraliteit, de andersheid van anderen. Zo kon Kant spreken van een 'verruimde denkwijze', 'een denken impliceert in de plaats van ieder ander'.¹⁵ Zo gezien is oordelen ook een bijzondere vaardigheid, namelijk 'dingen niet alleen volgens het eigen gezichtspunt te zien, maar vanuit het perspectief van allen die aanwezig zijn'.¹⁶ De Grieken spraken hier van *phrónesis*. Voor Arendt is hiermee oordelen de belangrijkste activiteit waarin het vermogen de wereld met anderen te delen gestalte krijgt. Eichmann ontbrak het ten enenmale aan oordeelsvermogen en dus kennelijk aan het vermogen om de wereld met anderen te delen. Het vonnis van de rechters herschrijvend, sluit Arendt haar boek als volgt af.

Zo blijft slechts de conclusie over, dat u uw steun en actieve medewerking hebt verleend aan een politiek waarin op ondubbelzinnige wijze de wil tot uitdrukking kwam, de aarde niet met het joodse volk en een reeks andere bevolkingsgroepen te delen, alsof u en uw superieuren het recht hadden te beslissen wie de aarde bewonen mag en wie niet. Van geen lid van het menselijk geslacht kan de bereidheid worden verlangd de aarde te bewonen tezamen met hen die zulks willen en die wil in daden omzetten. Dit, en dit alleen, is de reden waarom u sterven moet.¹⁷

'Zij' of 'wij'?

Arendts boek over Eichmann is waarschijnlijk haar meest problematische werk. Problematisch kunnen we het boek noemen, omdat we nu, vele jaren later, een beter beeld hebben van de hele affaire en daardoor kunnen zien dat Arendts analyse op sommige punten onjuist is of in ieder geval vertekend en lacuneus. Problematisch is het werk ook, omdat Arendt zich in dit werk op pijnlijke en volgens sommigen vooringenomen wijze uitlaat over Joodse kwesties. Na jaren van onderzoek zijn de fundamenteen waarop haar kritiek op de Joodse raden rust, echter niet (geheel) onderuitgehaald. Problematisch is het boek ook, omdat het ons confronteert met een mogelijkheid die we slechts met moeite onder ogen kunnen zien, namelijk de mogelijkheid dat ook wij onder vergelijkbare omstandigheden zouden kunnen worden als 'hij', Eichmann. Dat is de les van de banaliteit van het kwaad. In haar werk

¹⁵ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Akademie Verlag GmbH 2008, §40; Hannah Arendt, *De crisis in de cultuur*, Kampen: Kok Agora 1995, p. 70.

¹⁶ *De crisis in de cultuur* 1995, p. 72.

¹⁷ *Eichmann in Jeruzalem*, p. 433-434.

Oplevingen van het denken, stelt Martha Nussbaum de vraag waarom het boek van Goldhagen over Hitlers gewillige beulen een bestseller kon worden. Volgens haar heeft dat alles te maken met de manier waarop de nazi's hierin worden afgeschilderd. Zij worden beschreven alsof ze tot een andere cultuur behoorden, als mensen die verschilden van ons. 'Hun gedrag kwam niet voort uit een sterk vermogen tot vernietiging dat alle mensen gemeen hebben. De nazi's waren unieke, walgelijke monsters.'¹⁸ Mogelijk willen we steeds worden gerustgesteld, maar, zo leert ons Arendt, het kwaad is niet ergens buiten, vreemdsoortig. Denken begint bij dat te onderkennen.

18 Martha Nussbaum, *Oplevingen van het denken. Over menselijke emoties*, Amsterdam: Ambo 2001, p. 388.